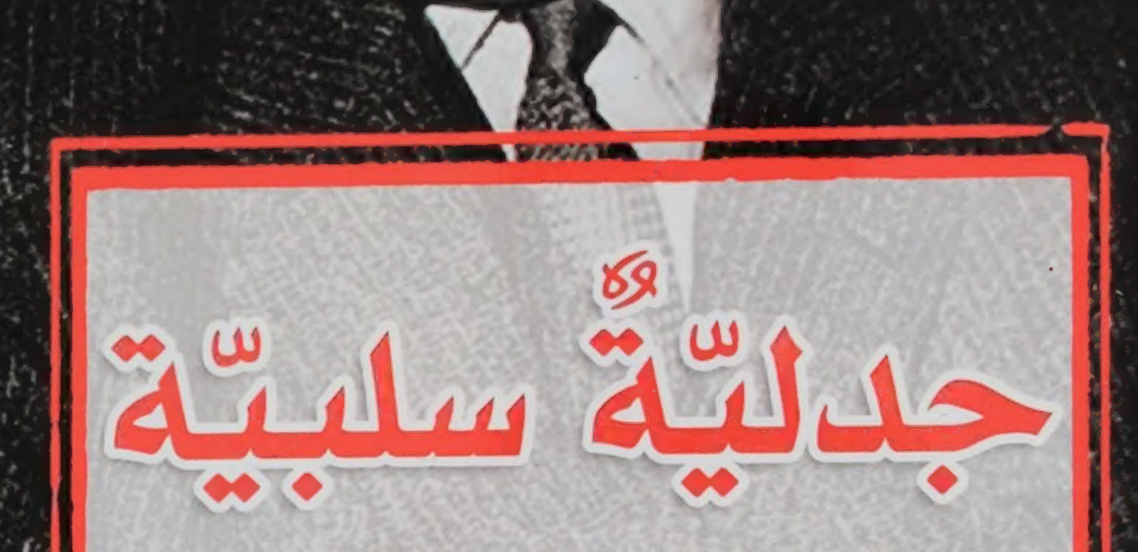
تيودور ف. أدُرْنُو



جدليّةٌ سلبيّة

ترجمة وتقديم وتعليق
ناجي العونلّي

منشورات الجمل

هذا الكتاب

إذا لم تُثر الجدليّةُ التي لم تعُد «مكبّلةً» بالتطابق، اعتراضَ أنْ لا قاعدةَ لها تقوم عليها، اعتراضا يُتعرّف إليه في ثماره الفاشيّة، فإنّها تثير اعتراضَ أنّه منها يُصيب المرءَ دُوار . . .

لم تعُد أيُّ نظريّة تفلت من سطوة السوق؛ فكلّ نظريّة بضاعةٌ معروضةٌ بين آراء متنافسة وممكنة، تُعرَض للاختيار وللابتلاع . . . ومن غير الممكن أن يتعامى الفكرُ منْغَمًّا عن ذلك . . . فالمجتمع سابق على الذات. أنّ الذات تعتبر نفسها عن جهل، كائنا متقدّما على المجتمع، فذلك هو وهمُها الضروريُّ . . . وما هو حقٌّ لدُن الذات إنّما ينبسط في العلاقة بما لا تكون الذاتُ، وليس البتّةَ من خلال الإثبات المحتدِّ لكونها-كذلك . . . ومن ثمّ، الفرديُّ هو في الآن نفسه، أكثرُ وأقلُّ من تعيينه الكليّ . . . فلا أصلَ خارجَ حياة الزائل . . .

ما هو أليم في الجدليّة إنّما هو آلامُ العالَم مرفوعةً إلى مصافّ المفهوم . . . إذ أنّ الألم موضوعيّةٌ تُثقل كاهل الذات . . . «يقول الألم انقضِ وزُلْ». لذلك يصبّ ما هو نوعيًّا، ماديٌّ في ما هو نقديٌّ، في براكسيسٍ تحوّل وتغيّر اجتماعيًّا . . .


ISBN 978-9922220604
9 789922 220604

الغلاف : سكينة صلوتن



تيودور ف. ادُرْنُو: جدليّةٌ سلبيّة

تيودور ف. أدُرْنُو

جدليّةٌ سلبيّة

ترجمة وتقديم وتعليق

ناجي العونلّي

منشورات الجمل

تيودور ف. أدُرْنُو: **جدليّةٌ سلبيّة**، الطبعة الأولى
ترجمة وتقديم وتعليق: ناجي العونلّي

ص.ب: ٧٣١١١ – الشارقة – الإمارات العربية المتحدة

Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

تقديم

«في مقاومة العالَم الاستهلاكيّ للتبادل، لا يمكن أن تُستهلك مقاومةُ العين التي لا تريد أن تنعدم ألوانُ العالم».

أدُرْنُو

كيف يُقدَّم لنصّ (من ألِفِه إلى يائه) نقديٍّ ما ينفكّ صاحبُه يشدّد بصريح العبارة، على أنّ الفلسفة «لا تقبل بالجوهر، الاختزالَ» ولا التلخيصَ، وعلى أنّها إن قبِلت بهذا، تردّت ومُسخت ابتذالا و«سطحيّةً»[1]؟ لا حيلة لنا إذّاكَ، بدلا من التلاخيص، إلاّ أن نقف على تاريخ نشوء **جدليّة سلبيّة** بصفتها النصّ العمدةَ الأخير في فكر أدرنو (I)، ثمّ أن نبسط قدْر المستطاع، مغزاها النقديّ (II): كيف أنّها تضرب إلى استكمالِ 'ميكرولوجيٍّ' جذريٍّ للنظر النقديّ نفسه، وتتوخّى على هذا النحو جدليّةً مغايرةً. وأن نختمَ (III) بسوْق اعتبارات معدودة تتعلّق بتعريب «جدليّة سلبيّة».

---

(١) تيودور، ف. أدرنو، **جدلية سلبيّة**، ص. ٦٤.

I

في رسالة إلى هوركهايْمر (بتاريخ ١٥. ١٢. ١٩٦٦)، يأمل أدرنو ألاّ يرى صاحبُه في «الوليد الضخمِ» **جدليّةٌ سلبيّة** (١٩٦٦)، «رُداعا أو انتكاسا فلسفيًّا»، لأنّه «ثمرةُ شغفٍ بالنقد المحايث الذي ليس هو من زمام الهوَى والانفعال». كان أدرنو في درس ١٣. ٥. ١٩٥٨، قد استعار من هرمان فاينْ، عبارةَ «جدليّة حاقّة – Realdialektik» ليتّخذ منها خيطا ناظما في التوطئةِ لجدليّةٍ مدارُها الإشكاليّ «تفكيرُ اللامتطابق» والاضطلاعُ تفكُّريًّا، بالتناقضات الموضوعيّةِ (تقديما للتاريخ على الكينونة، ومن دون أن تكون الجدليّةُ انعكاسا نظريّا صرْفا لهذه التناقضات)[٢]. ثمّ يأخذ أدرنو يطوّر (في دروس ١٩٦٠/ ١٩٦١) فكرةَ هذا المدار على مرّ الدروس المتلاحقة، إلى أن يقف في الدرس الثالث والعشرين، عند فكرةِ «جدليّة سلبيّةٍ» بما هي **نهْجُ** تفلسفٍ لا يكتفي بسلب التعيينات الفرديّة (كما الجدليّةُ عند هيغل)، بل يتغلغل في السلبيِّ بحياله، أعني السلبيَّ (لا مجرّدَ السلب) كما يتفعّل موضوعيًّا (ومن ثمّ يختبر أدرنو لأوّل مرّة، مقالتَه في أوّليّةِ الموضوعيّ-التاريخيِّ)[٣]. ههنا يعني السلبيُّ بمقتضى ما يُتعنّى ويخبَر تضادّا وتناقضا، الاقتضاء النقديَّ لأنْ تفكّر الجدليّةُ «ضمنَ التناقضات» على حدّ عبارة أدرنو. لينتهي في خاتمة الدرس المذكور،

---

(٢) ت. ف. أدرنو، **مدخل إلى الجدليّة** - *Einführung in die Dialektik*، تحرير: كريستوف سيرمانْ، الدرس الثاني، (فرانكفورت على المايْن: زوركانمب فرلاغ، ٢٠١٧)، ص. ١٤-١٥.

(٣) ت. ف. أدرنو، **أنطولوجيا وجدليّة** - *Ontologie und Dialektik*، تحرير: رولفْ تيدِمان، الدرس الثالث والعشرون، (فرانكفورت على الماين: زوركانمب فرلاغ، ٢٠٠٨)، ٣٣٣-٣٣٤. وسيتبيّن للقارئ(ة) في حينه لماذا أوردنا العنوان نكرةً (من دون ألف ولام التعريف).

إلى أنّ «الـ»جدليّة «الـ»سلبيّة لا تكون إلاّ جدليّةً حيْثانيّةً (ومحايثة)[٤].

بيد أنّ بلورة فكرة «جدليّة سلبيّة»، سيضرب إليها أدرنو في **درس حول 'جدليّة سلبيّة'** (١٩٦٥/١٩٦٦)[٥] الذي هو معاصر للطور الأخير من تصنيف كتابنا هذا: في المخطّط المفصّل لدرس ٩. ١١. ١٩٦٥، يذكّر أدرنو بأنّه لم يزل يعمل مذ ستّة أعوام على مصنّف يحمل عنوان «جدليّة سلبيّة» (ص. ١٣)، وبأنّه يعني به جدليّةً في اللاتطابق لا تفترض البتّة مطابَقة بين الكينونة والفكر، بل هي على العكس من ذلك، جدليّةٌ تتفكّر عدمَ قابليّة ائتلافهما (ص. ١٥-١٦)، وبالتالي، عدم قابليّة ردّ أو اختزال الموضوعات في شميلةٍ مفهوميّة[٦]. سنرى في حينه، أنّه بدلا من الاستنباط والإدراج (وحتّى من الاستدلال والتأويل)، تتوّخى جدليّةٌ سلبيّةٌ ضربا من 'الاستقراء' النقديّ هو وحده ما ييسّر لها ملازبةَ الموضوعاتِ مناهضةً لواقع الحال القائم على مبدإ التطابق/الهيمنة، ومحايثةً لمجرى العالَم والأحوال والأشياء[٧].

---

(٤) المصدر نفسُه، ص. ٣٤١. لكن في الأثناء، كان أدرنو قد قدّم في جامعة السربون (١٩٥٩) ثمّ في الكولّيج دو فرونس (١٩٦١) بعضَ ملامح لمقالته النقديّة في جدليّة تخرج بالتمام عن المؤالفة بالمطابقة وعن الشميلة التي تستند إلى مبدإ التطابق، وفي أنّها بدلا من هذا المنزع المثاليّ-الدغمائيّ، جدليّةٌ تتفكّر اللامفهوميّ واللامتطابق (من دون ميتافيزيقا الأوّل والأصل)، أي جدليّةٌ هي تجرُبةٌ فلسفيّة تسكن ميكرولوجيًا (ومجهريًا)، بتوسيطِ مفهوماتٍ محوَّلةٍ ومبدَّلةٍ، إلى الفرديّ-العيْن، الفرديّ في لحميّته (الحيّةِ) كما سيقول في **جدليّة سلبيّة**، ص. ٤١٤. (وكان من بين الحاضرين: بول سيلان، موريس مرلو-بونتي، جون فال، روجيه كايوا...)

(٥) ت. ف. أدرنو، **درس في 'جدليّة سلبيّة'** – *Vorlesung über Negative Dialektik*، مقاطع ١٩٦٥/١٩٦٦، تحرير: رولف تيدِمانْ، (فرانكفورت على الماين: زوركانمب فرلاغ، ٢٠١٧[4])

(٦) المصدر نفسه، درس ١٦. ١١. ١٩٦٥، ص. ٥٠-٥١.

(٧) «(الـ)جدليّةُ سلبيّةٌ بمقتضى سالبيّةِ موضوعها»، المصدر نفسه، ١٠. II. ٦٦، ص. ٢٠٧.

من حيث تاريخُ النشْء والتطوّر، انبسط مدار الجدليّة عند أدرنو، من مجرّد مدخل إلى الجدليّة (١٩٥٨)، إلى مقارعة نقديّة بين الأنطولوجيا والجدليّة (من منظور راهن الفلسفة الألمانيّة وقتئذ)، ثمّ إلى درس مفرَدٍ في «جدليّة سلبيّة» (١٩٦٥/ ١٩٦٦، بصريح العنْوَنة)، درسا يفترض بدوره دروسَ ١٩٦٣: «مسائل الجدليّة»[٨] (يستأنف فيها أدرنو بكيفيّة مكثّفة، مناظرةَ هيغل وماركس، أي الجدليّة المثاليّة والجدليّة المادّية، في مناهضة نقديّةٍ لما كان أدرنو يقدّر أنّه أنموذج الفكر حيئنذ: نعني «أمثلَ الأمان» الذي أمست البشريّةُ تريد باسْمه «حيازة شيء ثابتٍ» يُغنيها عن «كدْح» التفكير و«جادّة الفهم المفهوميّ» (ص. ١١)). هي ذي إجمالاً، الأطوار الثلاثة الرئيسةُ في تكوّن فكرة 'جدليّة سلبيّة' عند أدرنو.

II

«جدليّة سلبيّة»: أ ليس في العنوان تحصيلُ حاصل؟[٩] إذا قارنّا بين **استهلال** نصّنا هذا وبين **التأمّل الثاني عشر** (الذي هو بمثابة الخاتمة المفتوحة للكتاب برمّته)، يتبيّن لنا أنّ «جدليّة سلبيّة» لا يريد لها صاحبُها أن تتنزّل ضمن سلسلة الجدليّات الفلسفيّة من أفلاطون إلى

---

(٨) ت ف. أدرنو، **مسائل الجدليّة** - *Fragen der Dialektik* (١٩٦٣/ ١٩٦٤)، تحرير: كريستوف تسِيرمانْ، (برلين: زوركانمب فرلاغ، ٢٠٢١. - يشتغل أدرنو على فكرة «جدليّة سلبيّة» بخاصّة، في الدرس السادس، ص. ٩٥، وفي الدرس الثاني عشر، ص. ١٧٨؛ والدرس الرابع والعشرين، ص. ٣٠١؛ والدرس السادس والعشرين والأخير، ص. ٣٤٤). (والشكر كلّ الشكر للصديق الناشر خالد المعالي الذي راسل دار زوركانمب لتمدّنا بالنسخة الرقميّة لهذه الدروس التي صدرت منذ عام ونيْف).

(٩) «أوَ ليست كلّ جدليّةٍ جدليّةً سلبيّةً»؟؛ **درس في 'جدليّة سلبيّة'**، ص. ٢٣؛ قارن: نهاية مخطّط درس ٩. ١١. ١٩٦٥: «كلّ جدليّةٍ تتوخّى السلب: لم إذًا تُسمى إحداها كذلك؟ تحصيل حاصل؟»، ص. ١٠.

هيغل (وإنْ كانت تستلهم من الجدليّة الهيغليّة على الأقلّ، بعض دوافعها المفهوميّة محوَّلةً). وظاهرُ تحصيلِ الحاصل الذي يكمن في مفارقةِ أنّ كلّ جدليّة هي بالجوهر سلبٌ وأنّ «جدليّة سلبيّة» لن تتميّز عن الجدليّات الفلسفيّة بمجرّد كونها تعتمد السلب (وأنّها من ثمّ، حتى من حيث منطوقُ العنوان تتضمّن تكرارا أو مضاعفةً للحدّ عينه: «جدليّةٌ جدليّة»)، إنّما يتبدّد حالما يقف المرء على المغزى التفكُّريّ لهذه المضاعفة في صوغ العنوان: أنّ الجدليّةَ بصفتها تجرُبةً فلسفيّةً (لا تستقرّ إلى حدّ)، لا بدّ لها أن تتفكّر نقديًا، مدارَها ومغزاها بلا انفصالٍ. فهي باعتبارها بالجوهر جدليّةً نقديّةً، «سلبٌ للسلب لا يصبُّ في أيّما إيجابيّ»[١٠]، ولا ينتهي البتّة إلى أيّما إثباتيّ. بهذا الامتناع عن دعوى الانتهاء إلى نتيجةٍ إثباتيّةٍ موجِبة، لا تكون «جدليّةٌ سلبيّة» إلاّ «خرْقا (ونقضًا) للتقاليد والسنن» الميتافيزيقيّة القائمة، من حيث تعمل على تخليص المغزى الجدليّ من «ذلك الجوهر الإثباتيّ من دون أن [يـ]فْقِد ذرّةً واحدة من التعينيّة»[١١]. وسيتّخذ هذا الخرْقُ في غضون الكتاب كلّه، شكلَ قلبٍ أو عكسٍ جذريٍّ «لمحور المنقلَب الكوبرنيكيّ» (المحدَث والمعاصر) الذي انبنى على أوّلية الذات التأسيسيّة: من قوام «جدليّة سلبيّة» أن تُكسَر بقوّة التفكّر النقديّ، «شوكةُ الذاتِ التأسيسيّة»، وألاّ تُنسَب بالتالي، إلاّ إلى حركة التفكير تجريبا في «أبطَن خليّةٍ» للفكر، لما لا يماثله ولا يتماهى وإيّاه.

لذلك يرد العنوانُ نكرةً بإسقاط ألف ولامِ التعريف عنوةً في أحدَ عشر موضعا[١٢]. تعني صيغة الغُفل هذه (التي تستبق إخراج عنوان

---

(١٠) جدليّة سلبيّة، ص. ٥٢١.

(١١) جدليّة سلبيّة، ص. ١٩.

(١٢) جدليّة سلبيّة، صص. ١٩-٢١، ٣٧، ٦٩، ٨٨، ١٩٩، ٢٢٢، ٢٢٩، ٣٦٥، ٤٧٢، ٥٠٢، ٥٢٢. ويرد العنوانُ بألف ولام التعريف في ثلاثة مواضع: صص.

نظريّة استِطيقيّة بعد وفاة أدرنو[13])، أنّ الأمر لا يتعلّق في «جدليّة سلبيّة» باستكمال نظريٍّ للجدليّات الفلسفيّة، بل تعني أنّ «جدليّة سلبيّة» ليست البتّة بمجرّد نظريّة (وإن استغرقت في التجريد النقديّ الذي يستهدف في عبوره لـ«صحارى التجريد»، التفلسفَ عينيًّا)، بقدر ما هي جدليّةٌ مغايِرة. ومغايَرتُها هذه تتبدّى أوّلا، في الخروج عن ثنائيّة النظريّة والبراكسيس (المتصلّبة)، ذلك أنّ الاشتراطَ الماديَّ لوحدة النظريّة والبراكسيس أفضى إلى مسخ تلك «خادمةً» لهذه، والحال أنّه «من مصلحة البراكسيس نفسِها أن تستعيد النظريّةُ استقلاليّتها» (ص. ٢٠١): فبقدر ما يمتنع منطقيًّا، الحسمُ نظريًّا، في العلاقة بينهما، تتغيّر هذه العلاقةُ تاريخيًّا. وتتبدّى تلك المغايَرةُ ثانيًا، في إبطالِ «الفصل الرسميّ بين الفلسفة المحض وبين المغزى الفعليّ-الموضوعيّ»، إنصافا للـ«المقصَد المضمونيّ»: على العكس من دعوى الفلسفة الأولى، «جدليّةٌ سلبيّةٌ» هي «طبقا لقواعد اللعبة التي ما تزال قائمةً»، فلسفةٌ **ثانيةٌ** (أو لعلّها أيضا، أخيرةٌ) من حيث تشتغل على ما اعتبرتْه الفلسفةُ الأولى (من حيث تعتمد عيارَ «المفهوم الأعلى»)، ثانويّا، عرَضيًّا، زائلا، أي مجرَّد كائنٍ حادثٍ يتقلّب في أحواله اتّفاقا (لا بدّ لذلك، أن يُدرج قسْرا، ليُثبَّت فيَرسَخ من جوهريّة الكينونة، ضمن «علبِ مفهوميّة» مقولاتيّة). ومع أنّ «جدليّة سلبيّة» تتماسف في الآن نفسه من الجدليّة المثاليّة والجدليّة الماديّة (من المثاليّة لأنّها لا

١٩-٢١، ٥٨، ٢٠٦. كما يُصرّف العنوان النكرةُ جهةَ «جدليّةٌ محايثةٌ» في موضعيْن: صص. ٢٤٩، ٢٦٦؛ وَجِهةَ «جدليّةٌ مبدَّلةٌ» في موضعٍ وحِدٍ: ص. ٧٥. (هذه العبارةُ الأخيرةُ تردُ أيضا في دروس ١٩٦٣/ ١٩٦٤، ص. ١٧: « zu einem veränderten Begriff der Dialektik »)؛ وتــرد فــي ص. ٢٢٠، عبارةُ «فلسفة مغايرة».

(١٣) في صيغة الغُفل هذه أنظر(ي) تقديمنا: ت. ف. أدرنو، **نظريّة استطيقيّةٌ**، (بيروت-بغداد: منشورات الجمل، ٢٠١٧)، ص. ١١-١٤.

تقول بكذب الجزئيّ الذي هو الحقيقةُ الزائفةُ للكلّ؛ ومن الماديّة لأنّها لا تقول بمسار إنتاج ماديّ-اجتماعيّ يتشكّل مسبّقا)، فإنّها إلى الجدليّة الماديّة أمْيلُ من حيث تسلّم بفِعْليّةِ مبدأيْ الهيمنة والتبادُل (ولكن باعتبارها موضوعيّةً ظلماءَ لا فكاك للفرديّ-العين من مناهضتها)(١٤). بهذا المعنى تحديدا، الجدليّةُ ههنا هي «أنطولوجيا الأحوال الكاذبة» التي من همِّها أن «تنزع الأغمية عن العيون» عسى أن ترى هذه ألوانَ العالَم والأشياء من دون أقنمةٍ ولا توثينٍ: إنِ الفلسفةُ بما هي جدليّةٌ سلبيّةٌ، إلاّ المؤشر الذي يلتقط تلك الألوان (وعلى رأسها الرماديُّ الذي «ينبعثُ في ما كان تعيّن أن يضمحلّ أو أن يُدان»). هو ذا مغزاها «الموضوعيُّ-الشيْآنيُّ» الذي تتعزّز به تواشُجا والأشياءَ. فالفلسفة ليس من مصلحتها أن تستعمل «صورا فوتوغرافيّة عن الموضوعيّة» (ص. ٢٧٧)، ولا أن تمتلك «مثل شرطة الدولة، ألبوما عن موضوعاتها»، ولا أيضا في «طمر التناقضات» الدمويّةِ وإنكارها (ص. ٢٨٩)، ضمن «حركة دولاب» الاستغلال والسَلعنة. ولكنّه من مصلحتها الأخصّ أن تتدبّر نقديّا سالبيّةَ أنّ «البشر بعامّة وبلا استثناء، ما زالوا دون كونهم بشرا» (ص. ٣٦٤). إنْ هذا إلاّ السلبُ «ليلَ سَواءٍ» موضوعيًّا ليس يسبُر ظلماءَه إلاّ التفكيرُ إذ يتنتّج فعاليّةً لا تنغلق البتّة على فكرانيّتها، وتطرح عنها بعيدا مراتبيّاتِ التسويغ والاستباط والإدراج (التي لا تنبني كلّها إلاّ على منوال إضافة الرياسة والخدمة: كليٌّ يرأس وجزئيّ-فرديٌّ يخدم).

خارج إضافة الرياسة والخدمة 'النظريّةِ'، لم يعُدِ السلبُ نفيًا، عمليّةً برّانيّة تقوم على إبطال تعييناتٍ ثمّ استبدالها بأخرى، ولا حَلاًّ (أو

(١٤) «تلتقي الجدليّة المثاليّةُ والجدليّة الماديّةُ في قراءة الكائن بصفته نصَّ صيرورته»، جدليّة سلبيّة، ص. ٨٨.

تفكيكا) خارجيًا لمكوّنات هذا الموضوع أو ذاك، انتهاءً مزعوما إلى المكوّن الرئيس فيه الذي سيحِلّ منه محلَّ الأسّ (أو الأصلِ أو الأوّل). وإنّما السلب في **جدليّة سلبيّة**، ألاّ تنفكّ «تنقلب أيضا، ضدّ نفسها»، من جهة «ما هي في آن، استنساخٌ لسياق العمى الكونيّ ونقدٌ له»[١٥]. وعليه، السلبُ هو على حدّ موْجدة لافتةٍ لأدرنو، «الملح الجدليُّ» الموضوعيُّ إذ يصّاعَد من المتنافر واللامتطابق وما لا يمكن حلّه أصلا: هو ذا ما تشتغل عليه بالفعل، «جدليّةٌ سلبيّةٌ» وتعرُكه «مضمونا مفتوحا» لا يكون البتّة مصقولا مسبَّقا بقدر ما هو نتاجٌ للكلّ الاجتماعيّ في ما أبعد من مجرّد «الترابط الوظيفيّ الشامل» (أي من حيث أنّ ذا الكلَّ «مجوَّفٌ» بالسيرورات الفعليّة لإنتاج الحياة الاجتماعيّة وإعادة إنتاجها). لهذا تتحوّط «جدليّةٌ سلبيّةٌ» تحوّطا شديدا من إبطال «ما هي بإزائه» وبسبيله: نعني أنّ إنتاج الحياة وإعادةَ إنتاجها ضمن علاقة التبادل الكونيّة التي تطمُس النوعيّ، يلزم عنهما بالضرورة، حدوث الأسوإ، ذلك «المزيد من الألم» الذي يلوّث الذواتِ جميعا «هيمنةً للبشر على البشر» (حيث لا يجوز «أن يزول الفقرُ بأيّ ثمن كان»). مع تاريخ البشريّةِ هذا «المتخثّر» والمشحون تناقضاتٍ موضوعيّةً، يغدو من الممتنع أن يفيء التفكير الجدليُّ إلى 'أصلٍ أوّل' أو 'أساس' أو 'قبْليٍّ'، إذ أنّ «مقولة الجذر، بل مقولة الأصل نفسها، إنّما تشي بالهيمنة، بإثبات ما يحصلُ أوّلا لأنّه كان في الأوّل، ماثلا؛ هو إثباتٌ لأصيل البلاد ضدّ المهاجر، وللمستقرّ ضدّ المترحّل.» (ص. ٢١٦).

بهذا المعنى (أي التفكير النقديّ «ضمن التناقضات، بمقتضى التناقض وضدّه»)، تتقرّر «جدليّةٌ سلبيّة» **منظومةً مضادّةً** تتنافى مع جميع أشكال «الاستيفاءِ المفهوميّ» تشميلا وترصيفا وتصنيفا: فهي بالجوهر

---

(١٥) جدليّة سلبيّة، ص. ٥١٢.

فلسفةٌ لا تريد لنفسها أن «تصطفّ»، ومن ثمّ هي مضادّةٌ لـ«تعزيز أسباب النظام» ولا يتملّكها الخوفُ من ملاصقة شواش الأحوال والوضعيّات (استقراءً وتشخيصًا 'فيزيونوميّيْن')، ولا تتوجّس المجاهرةَ (ضدّ إيديولوجيا السُّؤْدُد والتكيُّف) بالألم المُؤبَّدِ موضوعيّةً كونيّةً «تُثقل كاهل الذات»، بل تكاد تقصم ظهرَها. أنّ «كلّ كائن لا يتبخّر [مع ذلك كلّه] في الفكر» (ص. ٥٠٦)، فهذه هي فضيلةُ الإستدراك الجدليِّ للسالبيّة الموضوعيّة من دون زعْم إمكانِ إدراجها أو نسخها ضمن شميلةٍ نظاميّة نسيقةٍ. خارجَ «حذْلقات المنظومات» (التي تعتنق كلُّها مبرهَنة التطابق والهويّة)، تتنزّل «جدليّة سلبيّةٌ» ضمن ما لم يتحقّق بعدُ، ما يحُول مجرى العالَم المسيَّر دوما دون أن يتحقّق: تحقّقيّةُ ما لم يتحقّق هذه هي الدافع اللانظاميُّ في سياق «رُهاب المجتمع وقد صار إلى منظومةِ» إكراهٍ وقهر وقمع. فلو كان لـ«جدليّة سلبيّةٍ» أن تُحدّ في نظاميّتها المضادّة هذه، حدّا مستلاحا، لكان هذا من قبيل القول إنّ التفكيرَ الجدليَّ نفسه لا يُفسَر «انطلاقا من الذات، بل من الحدَثيّ، وبخاصّة من المجتمع»، وأنّه مُلزَم من التحتِ[١٦] (تحْتانيًّا: ص. ٣٩٥)، بأن «يفكّر ضدّ

---

(١٦) هذا التحْتانيُّ في «جدليّة سلبيّة» كان ب. سلوتردايْك قد عمّمه على النظريّة النقديّة قاطبة، وأسماه بمفارقةٍ كلبيّةٍ ماكرةٍ، «قبْليَّ الألم»: «. . . مسلكٌ يقوم على القرْب الأقصى - ميكرولوجيا. حين تقصم الأشياءُ ظهرنا بكيفيّة حارقة، لا بدّ أن ينشأ نقدٌ يعبّر عن هذا الاحتراق. لا يتعلّق هذا النقد بالمسافة الصحيحة، بل بالاقتراب الصحيح. . . . بما أنّ سيادة الأدمغة هي دوما سيادة زائفة، فإنّ النقدَ الجديد يستعدّ للنزول من الرأس إلى سائر الجسد. إذ أنّ التنوير يريد الذهاب من الفوْق إلى التحت . . . في هذا تكوّن النظريّةُ النقديّةُ المفترَض «النخبويَّ» الدائم لإحساسيّة سليمة وغيرِ مشوَّهة.» ب. سلوتردايْك، **نقد العقل الكلبيّ**، المجلّد الأوّل، (بيروت-بغداد: منشورات الجمل، ٢٠١٩، ص. ٣٢-٣٣). وليس يخفى على أحدٍ كمْ نهَل سلوتردايْك في نقده هذا (وإن من منظور كونيقيّ-كلبيّ طريفٍ) من النظريّات النقديّة وبخاصّة في صيغتها الأدُرنيّة المتأخّرة.

نفسه»، بدلا من دعاوى الاستكفاء بالمفهوميّ، ذلك أنّ عنصره المقوّم «صائر، زائل» مثله مثل المجتمع المضادّ له (وإن كان «شيطانُ الفلسفة يوسْوس» له بعكس ذلك).

إجمالا، وعلى الرغم من وساوس الشيطان التواصليّ[١٧] للفلسفة جميعا، ثمّة في نهج «جدليّة سلبيّة» نواةٌ تنويريّةٌ خدّامةٌ، شريطةَ ألاّ يستمسكَ التنويرُ بعنصره «ردّا مشاغبيًّا» ضدّ الميثة، وأن يتعدّى نفسَه، «استردادا للإنسان»، بمعنى كتابة «ما قبل تاريخ الذات» بصفتها في الآن نفسه، «الشكلَ المتأخّر للميثوس» و«شكلَه الضاربَ في القِدم»: ربّما تكون «جدليّة سلبيّةٌ» من حيث أحدُ دوافعها التنويريّة، كتابةً لما قبل

---

(١٧) وما أكثرها 'وسْوَساتٍ'. من الجدل والجدال اللاهوتيّيْن (ومثالُه علم الكلام عندنا)، إلى 'الفعل' التواصليّ وسطوة مواقع التواصل، مرورا بنقاشات الثقافوت والوُسطاء، وبوابل الواجهات (كما الوجاهاتِ والوجوه أيضا) الإعلاميّة المسيَّرة والمختلَقة: في نقض التواصل عيارا رأسماليًّا للتكيّف والتبادُل، أنظر(ي): ص. ٤٤٩ من هذا الكتاب: «كلّ ما يُدعى أيّامَ الناس هذه، تواصلا، ليس هو بلا أيّ استثناء، سوى الضوضاء التي تواري الصمتَ المطبّق للمسحورين.»- **فشتّان هنا بين (الـ)جدليّة وبين الجدل (-الجدال)** الذي يصبّ أصلا، في اللاهوت وعلم الكلام (أفانينَ بكتٍ للخصم ودفاعا عن عقائد الملل: «قولا وقولا مضادّا» يجعل الجدل والجدالَ كما يقول أدرنو في **مسائل جدليّة**، مختلطيْن بالسفْسطة. أنظر(ي): ص. ٢٢-٢٣؛ وسارَ درس ١٤. ١١. ١٩٦٣، الذي يستثمر فيه بكثافة النقدَ الهيغليّ لطريقة العرض الصوريّة 'المتهافتة'؛ ص. ٣٥-٣٧ بخاصّةٍ). بإيجاز شديدٍ، على خلاف الجدل والجدال، ليست الجدليّةُ مجرّدَ منهج (أو منهاج) بواسطته تتعامل الذات مع موضوعاتها (لتفرض الذاتُ عليها من علٍ مقولاتها ومفهوماتِها)، بل هي المغزى السلبيُّ المحايث للفكر إذ تُلزمُه التصايير (السالبةُ والمجنونةُ) للعالَم والأشياء، بأن ينقلبَ فعاليّةَ تفكيرٍ: جدليًّا، بقدر ما يتغلغل التفكير في موضوعاته (من دون خزْل ولا ردّ)، تخترقُه سلبيّةُ الموضوعيُّ-الفعليُّ (الذي هو قائمٌ برأسه في الخارج). هذا ما يسمّيه أدرنو، «صدمةَ المفتوح» «انغلاقا للمحايثة». (قارن: درس ١٩. ١١. ١٩٦٣، في الجدليّة أنّها تتحرّك بالضرورة ضمن **التوتّر** بين جادّة السلبيّة وبين التجرُبة، ص. ٥٢-٥٣).

تاريخ الموضوع التي ما تزال إلى يوم الناس هذا، من قبيل المعاياة الفلسفيّة القصوى، إذ أنّ الأمر سيجري فيها مجرى التفكير جدليًّا في مغايرٍ أجنبيّ عنه (بإطلاقٍ) «لا يتقايس وإيّاه». هذا المغاير المترحّل هو تحديدا ما يجعل الميتافيزيقا الجدليّةَ «تهاجر إلى الميكرولوجيا» ليس توخيًّا مسعورا للتماسف الزورِ، بل ابتغاءً حصيفا «للاقتراب الصحيح» من الأمر برأسه – Die Sache selbst[١٨]. (الأمر برأسه، لا رأس المال !).

III

وأمّا بعد،

هذا نصٌّ سيصيب المرءَ منه الدُوارُ، مع أنّ «الكاتب يضع قدر المستطاع، أوراقَه فوق الطاولة» (ص. ١٩). فليس ما قاله في نصّه ممّا لا ينقال في لساننا (وإن ببعضِ ثقلٍ يُعيي لسانه كما لسانَنا معاً)، بل الدوار ينتُج عن إيقاع الكتابة الجدليّة التي هي في حدّ ذاتها على قصارى النثر غير النظاميّ (وإن بنساقةٍ تختصّ بها): إذ أنّه بيّنٌ بنفسه أنّها تُمعن في التشذير والتشظية في صلب الموضع الواحد، لا بل في صلب الجملة الواحدة أحيانا (تشظيةً دفعتنا إلى أن نُدرج في صلب النصّ المعرَّب، العناوين الفرعيّةَ للشذرات شذرةً شذرةً، عسى أن يخفّف هذا على القارئ(ة)). لكنّ الأعسر في هذه الكتابة هو أنّها من حيث تعتمد نثرَ «التكوْكُب» علائقيّةً مركَّبةً (لا خطيّةً) بين أطوارِ تبديد الأوّل والأصل والأسّ، إنّما تتوخّى في واقع الأمر، التجويفَ من بعد التجويف. والأقرب إلى الحقّ عندنا، أنّ الكتابة الجدليّة هذه، من

---

(١٨) أنظر(ي) تصريفات أبي حيان التوحيدي للأمر والأمور في 'مسائل فلسفيّة' ثم في 'الرسالة الثانية'، من كتاب **الإمتاع والمؤانسة**.

حيث تجوّف وتجتاف في آن، تعقّبا لمغزاها السلبيّ في الأحوال والأشياء، إنّما تعمل على كسر جميع المرايا والواجهات (زائفها وظاهرها). وقد يُفهم هذا على صاحبها أنّه في «جدليّة سلبيّة» إنّما يكتب كما كان بنيامين قد فعل (ولكن على غير الاعتقاد في خلاص ممكن)، تباشيرَ «الكارثة الدائمة»: أنّ الحياةَ نفسَها لم تعُد تحيا. بهذا المعنى هي كتابةٌ زيْغٌ-هرطوقٌ، كوكبةُ شذراتٍ مارقةٍ تكتُب بلا وجَلٍ، «الخرابَ» الدائمَ، وما كانتِ لتكون من ثمّ، مجرّدَ «عُلبة بصريّة» ستنعكس عليها نذائر الخراب. وعليه، استغلاقُ «جدليّة سلبيّة» الظاهرُ (بل وما يقول بعضهم إنّه طابَعها المبهَم) إنّما يعود إلى أنّها تكتب بتوسيطٍ، الخلاءَ خرابًا (لا دروعَ للنجاة منه)، أي أنّها تلتقطُ فيزيونوميّاً (والعبارة لبنيامين)، علاماتِ الخراب والانهيار الدائميْن التي تنتقش على مجرى التاريخ (لكأنّها تُرسَم في «قارورة تُلقى في عرْض البحر»).

كنّا قد برمجنا منذ أكثر من عقد (في سياق دروس الماجستير والدكتورا في الفلسفة بين الحداثة والحداثة المغايرة)، شذراتٍ من **جدليّة سلبيّة**، بالتوازي مع مواضع بعينها من **نظريّة استطيقيّة**، واتّخذنا بخاصّةٍ من الشذرتيْن اللّتين في 'إمكان الفلسفة' ثم في 'مصلحة الفلسفة' (ص. ٢٥-٢٧؛ ٣١-٣٤)، وُريْشةَ ترجمةٍ لم نزل نقف فيها عند التبديل و«الترْويغ» الجدليّ لمقولات الميتافيزيقا ومفاهيمها (بما ذلك تزييغُ 'المقولة' ودكُّ 'هيمنة المفهوم'). وتوسّعت هذه الورشةُ قليلا قليلا، باستدعاء مؤقّت لبنيامين (**شارع ذو اتّجاه واحد**)، ومع الاستئناس بتلك الدروس التي أفردَها أدرنو في «جدليّة سلبيّة» (توطئةً وتفكيكا للأنطولوجيا الأساسيّة وتقييدا لمفاصل «جدليّة سلبيّة»). كان آخر هذه الدروس قد صدر في العام المنصرم. أمّا الطبعة التي اعتمدنا في هذا التعريب فهي الصادرة عن دار زوركانمب في إطار نشر الأعمال الكاملة (التي ترد **جدليّة سلبيّة** في المجلّد السادس منها، تحرير رولف تيدِمانْ

بمساعدة غريتلْ أدرنو، سوزان بوكْ-مورْسْ وكلاوس شولتسْ ١٩٩٠[٤]).
شرعْنا في هذه الترجمة حالما فرغنا من تعريب **نظريّة استطيقيّة** في ٢٠١٦، ولكنّا انقطعنا عنها مرارا، مرّاتٍ من جرّاء انحصاراتٍ 'ترجميّةٍ' ألزمتنا بالتوقّف للتفْضيةِ ولمعاودة النصّ (على غير ما كنّا قرأناه)، ومرّةً لإلحاح صديقنا الناشر على أن نعرّب في الأثناء، مجلّديْ **نقد العقل الكلبيّ** (في ٢٠١٩ وفي ٢٠٢١)، وما أبهاها سانحةً فلسفيّة.
ذلك أنّ واضعَ هذا 'النقد' هو من «النقديّين الكونيقيّين» المتمرّدين على «أكاديميّة النقد الفرانكفورتيّة»، أو ما يسِمه بـ«معسكَر التنوير». لقد سنح لنا سلوتردايْك وقتئذ، بأن 'نتنفّس الصعداء' لردح يسير من الزمن، من حيث رأيناه يأخذ على محمل الجِدّ (الكونيقيّ-الكلبيّ) أنّ في «جدليّة سلبيّة» من بين غيرها، «رياضةً دماغيّةً» قصوى مدارها هو أنّه «ولا كينونةَ من دون كائن» فرديٍّ-عيْنٍ بلحمه وبأعصابه، وأنّ التفكير «غيرَ المتذلّل» إذا ما لازم الكائنَ (بلا أقنمةٍ ولا تنفّجٍ مفهوميّ) لا يكون إلاّ «غضَبيًّا»، تحرّكه تلك الحاجة المؤلمةُ إلى الفلسفة في موكبِ «المطأطئةِ رؤوسُهم» (ص. ٤٤٦) وقد فقدوا حتّى القدرة على الغضب الجذِل: لقد قالها أدرنو بالفرنسيّة قحّةً واستعارا (ص. ٥١٩-٥٢٠): «أفضّل المجانين على الحمقى»، إذ الجنون يشي بأنّ «كلّ شيء ليس لا شيئا»، ولو لا هذا «لكان كلّ ما يمكن أن يكون، شاحبا، بلا لونٍ، سَواءً».
هو ذا تحديدا، إمكانُ المغايِر جدليًّا، ولعلّه هو ذا أيضا أيّها القارئ(ة)، مدارُ اللاّمفهوميّ دُوارا يُبدِّد أقنومَ الكليِّ المفهوميّ (إذ يتنكّر للفرديّ ويخذل الفرادات).

ناجي العونلّي

سوسة، ١٦ كانون الثاني، ٢٠٢٣

تنبيه:

الهوامش الواردة بعد الأرقام وعلامة (٥) هي من وضع المؤلّف؛ وأمّا الواردة بعد علامة (*) فهي من وضع المترجم.

استهلال

إنّ في عبارة «جدليّة سلبيّة» خرْقا للتقاليد والسُنن الدارجة. ذلك أنّ الجدليّة تطلبُ مُذْ أفلاطون أن يتنتَّج إيجابيٌّ بواسطة السلب؛ وكان شكل سلب السلب بعد ذلك بوقت طويل، يدلُّ على ذلك المطلوب بكيفيّة لافتة. أمّا هذا الكتاب فيرغبُ في أن يحرّر الجدليّة من مثل ذلك الجوهر الإثباتيِّ من دون أنْ تفقد ذرّةً واحدةً من التعيُّنيّة. ومن بين مقاصده أن يبسُط ويطوّر ذلك العنوان الذي ينمّ عن مفارَقة.

ما سيكوّن طبقا للتصوّر الطاغي للفلسفة، أساسا، لن يبسطَه الكاتب إلاّ من بعد عرْض مطوَّل لكثير من المسائل تقتضي بحسب ذا التصوّر، أساسا وقاعدة. وهذا إنّما يتضمّن نقدا لمفهوم الأساس بقدر ما يتضمّن التشديدَ على أوّليّة تفكيرٍ مضمونيّ. إذ أنّ حركة التفكير لا تتوصّل إلى وعيها الذاتيّ إلاّ ضمن التحقّق بالتمام. وهي تحتاج إلى ما هو ثانويٌّ طبقا لقواعد لعبة الفكر التي ما تزال قائمة.

ولن نكتفي ههنا بتقديم منهجيّة للأعمال التطبيقيّة للكاتب: إذ أنّه لا يوجد طبقا لنظريّةِ الجدليّة السلبيّة، اتّصال بين تلك الأعمال وبين هذه النظريّة. بل إنّ ما يعالَج فيها هو مثل هذا الانفصال وما يمكن أن يُستقرأ فيه إشاراتٍ تتعلّق بالتفكير. فالكاتب يضع قدر المستطاع، أوراقه فوق الطاولة؛ وهذا لا يعني البتّة الشيء نفسَه الذي من قبيل اللّعب.

حين قرأ بنيامين في ١٩٣٧ الجزء الذي فرغ منه الكاتب إذّاكَ من **ما بعد نقد نظريّة المعرفة** والذي هو الفصل الأخير من ذا الكتاب، قال إنّه كان يتعيّن عبورُ الصحارى الجليديّة للتجريد لكي يتوصّل المرءُ إلى حيث يكون التفلسفُ عيْنيًّا ساطعا ظاهرا للعيان. والآن، توضّح **الجدليّةُ السلبيّة** بكيفيّة استرداديّة، كيف تُسلَكُ تلك السبيل. أمّا العينيّةُ فغالبا ما كانت الفلسفة المعاصرة تناولتها بكيفيّة تنمّ عن المخاتلة والغشّ. وفي المقابل، لا يلتمس هذا النصّ الذي هو مجرّدٌ بقدْر معتبَر، خدمَةَ أصالة تلك الفلسفة، بقدر ما يلتمس إيضاح النهْج العينيّ الذي توخّاه الكاتب. وإذا كنّا نتحدّث في السجالات الاستطيقيّة المتأخّرة، عن الدراما المضادّة والبطل المضادّ، فإنّه يمكن أن نصف **الجدليّة السلبيّة** التي تبقى بعيدةً عن الخوض في أيّ غرَض استطيقيّ، بالمنظومة المضادّة. فهي تعمل بواسطة وسائل نسيقةٍ، وبدلا من مبدإ الوحدة والهيمنة المطلقة للمفهوم الخارق، على تقديم فكرةٍ ما سيكون خارج طوْق مثل هذه الوحدة. إذ أنّ الكاتب كان قد وجد بعد أن فاء إلى دوافعه الفكريّة، أنّه بمثابة الواجب أنْ تُكسرَ بقوّةِ الذات، شوكةُ الذاتيّة التأسيسيّة؛ ولم يكن بوسعه أن يؤجّل لوقت طويل القيامَ إلى هذِي المهمّة. وكان من بين الدوافع الحاسمة إلى ذلك أنْ يُتوصّل بكيفيّة صارمةٍ إلى ما أبعد من الفصل الرسْميّ بين الفلسفة المحض وبين المغزى الفعليّ-الموضوعيّ أو الشكل العلميّ.

أمّا المقدّمة فتعرض مفهومَ التجربة الفلسفيّة. وأمّا الجزء الأوّل فيبدأ من الوضع الذي للأنطولوجيا الطاغية في ألمانيا. لا يُطلق الحكمُ على هذه الأنطولوجيا من عل، بل تُتفهّم انطلاقا من الحاجة التي هي في حدّ ذاتها مستشْكِلةٌ، وتُنقَد على نحو محايث. وأمّا الجزء الثاني فيُفضي بناءً على تلك الحصائل والمعطيات، إلى فكرةِ جدليّةٍ سلبيّةٍ وموقفها من بعض المقولات التي تحتفظ بها بقدر ما تحوّلها نوعيًّا.

وأمّا الجزء الثالث فيعمل على تطوير نماذج من الجدليّة السلبيّة. وهي ليست بأمْثلة، فهي لا تقف عند بسْط اعتبارات عامّة. إذْ بما أنّها تفضي إلى المغزى الفعليّ الموضوعيّ فإنّها تلتمسُ في الوقت نفسه إنصافَ المقصَد المضمونيّ الذي يكمنُ في كلّ ما لم يُعالَج في البداية وعن عوَزٍ، إلاّ بكيفيّة تعميميّة، وذلك في مقابل استعمالِ وضرْب الأمثلة بما هي شيء سيّانيٌّ في ذاته كان قد أدخله أفلاطون على الفلسفة وما انفكّت مذّاك تكرّر استخدامَه. والحال أنّ النماذج يُفترَض أنّها توضّح ما تكونُ جدليّةٌ سلبيّةٌ، وأنّها تحملها طبقا لمفهومها، إلى داخل مجال الواقع الفعليّ، تستعرض تلك النماذجُ على نحو يشبه النهج التمثيليَّ، المفاهيم المفاتيح لفنون الفلسفة، قصدَ التدخّل فيها بكيفيّة مركزيّة. هذا ما تنشُدُ جدليّةٌ في الحريّة تحقيقَه بالنسبة إلى فلسفة الأخلاق؛ و«روح العالَم وتاريخ الطبيعة» بالنسبة إلى فلسفة التاريخ؛ وأمّا الفصل الأخير فيعمل على حصر المسائل الميتافيزيقيّة في اتّجاهِ عكس محور المنقلَب الكوبرنيكيّ بواسطة تفكّرٍ ذاتيّ نقديّ.

يعمل أولريش زونّمانْ على مصنَّفٍ يُفترض أنّه يحمل عنوان «أنثروبولوجيا سلبيّة». لا هو ولا الكاتب كانا على علم بهذا التطابق اتّفاقًا. إذ أنّه يعودُ إلى ما يَلزم عن الأمر موضوعيًّا.

لن يحرّك الكاتب ساكنا بالنظر إلى ما تتعرّض إليه **جدليّة سلبيّة** من اعتراضات. وإنّه ليترك من دون ضغينة، المجالَ ليُبْشِر أولئك الذين سيُشهرون على الملإ هنا وهناك إنّهم كانوا سيقولون ذلك دائما وإنّ الكاتب لا يقرّ به إلاّ الآن.

فرانكفورت، صائفة ١٩٦٦.

مقدّمة

في إمكان الفلسفة

تبقى الفلسفة التي بدت على أنّها قد وقع تخطّيها، قائمةً، لأنّ لحظةَ تحقيقها قد فِيتَتْ. والحكم المختصَر بأنّها اكتفت بمجرّد تأويل العالَم، وأنّها أيضا بالاستسلام إلى الواقع، قد ضمُرت وانكمشت في حدّ ذاتها، قد تحوّل إلى انهزاميّةٍ للعقل، بعدَ أن أخفق تغيير العالَم. فالفلسفة لا تقدّم أيّ حيّزٍ سيكون بإمكان النظريّة بما هي كذلك، أن تُثبت انطلاقا منه، ما هو من قبيل المغالطةِ التاريخيّة التي تُتّهم به من قبلُ ومن بعد. ربّما لم يكن التأويل كافيا لتحقيق ما كان يُبشّر به مرورا إلى الممارسة. إذْ أنّ اللحظةَ التي كان يتعلّق بها نقدُ النظريّة، ليس من الممكن تمديدُها نظريّا. أمّا البراكسيس التي تؤخّر إلى أجل غيرِ معلوم، فلم تعدْ منظَّمةَ معارضةٍ ضدّ النظر التأمليّ الهنيّ بنفسه، بل هي في غالب الأحيان، تِعلّةٌ لكتم أنفاس الفكر النقديّ وإخضاعه للسلطة التنفيذيّة، باعتباره ترّهاتٍ لا طائل منها، الفكرَ الذي ستحتاج إليه براكسيسٌ تستهدف التغيير. وأمّا بعدَ أن نكثت الفلسفة الوعدَ بأنّها والواقعَ الفعليَّ واحدٌ، أو أنّها على وشك أن تنتجه، فإنّه لا مناص لها من النقد الذاتيّ الذي بلا هوادة. وما كان سابقا يُتعنّى باعتباره تيقّظا حادّا بإزاء وهْم الحواسّ وكلِّ تجرُبةٍ موجّهة نحو الخارج، إنّما قد غدا في حدّ ذاته موضوعيًّا، سذاجةً بقدر ما كان في نظر غوته منذ مائة وخمسين عاما

خلتْ، سذَّجا، المترشّحون المساكين الّذين كانوا يضربون ذاتيًّا، إلى التصالُح مع النظر التأمُّلي. إذْ أنّ معماريَّ الفكر المنطويَ يحيا تحت القمر الذي يسعى التقنيّون غير المنطوين إلى الاستيلاء عليه. والعُلَبُ المفهوميّةُ التي يُفترض طبقا للسُنن الفلسفيّة، أنّ الكلّ مُدرَجٌ ضمنها، إنّما تشبهُ بالنظر إلى التوسّع الرهيب للمجتمع، وأشكالِ تقدّم المعرفة الوضعيّة بالطبيعة، أطلالَ الاقتصاد البدائيّ للبضائع، في خضمّ الرأسماليّة الصناعيّة المتأخّرة. ثمّ إنّ التفاوتَ بين السلطة وكلّ رُوح، التفاوُتَ الذي تدهور في الأثناء وغدا موضعا مشترَكا، قد فاقَ كلّ حدٍّ حتّى أنّه يُبطلُ المساعي التي تستلهم مفهوم الرّوح لتفهم مفهوميًّا غلوَّ التسلّط. والإرادةُ التي تتعلّق بذلك إنّما تشهد على دعوى سلطةٍ يناقضها ما ينبغي فهمُه مفهوميًّا. إنّ تردّي الفلسفة إلى علم جزئيّ، التردّيَ الذي فرضته العلوم الجزئيّة، لهو التعبير الأوضح عن مصيرها التاريخيّ. وإذا كان كنطْ بحسب عباراته، قد تحرّر من المفهوم المدرسيّ للفلسفة ليخلُص إلى مفهومها الكوْنيّ(١)، فإنّها قد تردّت مذّاك قسْرا، إلى مفهومها المدرسيّ. وحيث تخلط الفلسفة بين مفهومها المدرسيّ وبين مفهومها الكونيّ، تكون دعاواها موضعَ سخرية. أمّا هيغل فكان يعتبر على الرغم من نظريّة الرّوح المطلق التي كان يُنزّلُ الفلسفة ضمنها، أنّ الفلسفةَ مجرّدُ لحظة من لحظات الواقع، فعاليّة تقوم على تقسيم العمل، ومن ثمّ وضع لها حدودا. وعن ذلك تنتُج مذّاك، محدوديّتُها وعدمُ تناسبها مع الواقع، محدوديّةً وعدمَ تناسب قد تزايدا ولا ريب بقدر ما تناست الفلسفةُ تلك المحدوديّة على نحو أساسيّ، وطرحت عنها طرحَ الشيء الأجنبيّ، أنْ تذّكّر منزلتَها من الكلّ الذي استحوذت عليه موضوعا لها، الكلَّ الذي تبقى حقيقتُها المحايثةُ مشروطةً به. وعليه، وحدها فلسفةٌ تتحرّر من مثْل تلك السذاجة، هي أهلٌ بأنّ نستمرّ في تفكُّرها. لكن، لا ينبغي أن يقف تفكّرُها الذاتيُّ النقديُّ دونَ قِممِها

التاريخيّة. إذْ أنّه سيتعيّن أن نسّاءَل فيها هل وعلى أيّ نحو ما تزال بعامّةٍ ممكنةً بعدَ سقوط الفلسفة الهيغليّة، كما كان كنط قد تساءل عن إمكان الميتافيزيقا بعد نقدِ العقلانيّة. وإذا كانت نظريّة هيغل في الجدليّة المحاولةَ التي لا نظير لها التي تتوخّى مفاهيم فلسفيّة لمضاهاة ذلك الذي هو متنافرٌ معها، فإنّه لا بدّ أن نأخذ في الحُسبان بيانَ العلاقة الملائمة بالجدليّة، حيثُ أخفق المسعى الهيغليّ.

في أنّ الجدليّة ليست بمنظور

لم تعدْ أيُّ نظريّة تفلت من سطوة السوق: فكلّ نظريّة بضاعةٌ معروضةٌ بين آراء متنافسة وممكنة، تُعرض جميعا للاختيار وللابْتلاع. لكن، بقدر ما أنّه من غير الممكن أنْ يتعامى الفكر مُنْغَمًّا عن ذلك، وبقدر ما يتأكّد أنّ القناعة المتبجّحةَ بامتلاك نظريّة تفلت من ذلك المصير، إنّما تمَّسخ إلى مديح كاذب، فإنّه لا شيء ولا ريب، يُجبر الجدليّة على الصمت أمام مثل تلك الطُعون وما يساوقُها من الطعن عليها بالسطحيّة وبالطابع التعسّفيّ لمنهجيّة تُلصَق بالشيء من الخارج. ذلك أنّ اسمَها لا يدلّ في بادئ الأمر إلاّ على أنّ الموضوعات لا تُختزَل في مفهومها، وأنّ الموضوعات تدخل في تناقض مع معيار التطابق القائم. وليس التناقضُ ما كان تعيّن على المثاليّة المطلقة لهيغل أن تحوّله إليه بكيفيّة لا رادّ لها: إذ ليس للتناقض جوهر هيراقليطيّ. إنّما التناقض عِلامةٌ على لاحقيقةِ التطابق، وعلى فواتِ ما يُفهَم ضمن المفهوم. لكنّ ظاهر التطابق محايثٌ للتفكير نفسه من حيث شكلُه المحض. فالتفكير يعني دَرْكَ التطابق. والنظام المفهوميُّ ينْسَرب إذْ يكون مشبَعا، ليتقدّمَ ما يلتمس التفكير فهمَه مفهوميًّا. فيتشابك ظاهره بحقيقته. ولا يمكن تبديد ذلك الظاهر بواسطة أمر من علٍ، ومثاله بواسطة إثباتٍ كائن في ذاته خارج الجملة الشاملة لتعيينات الفكر.

يوجد على نحوٍ مُضمَر لدى كنط وهو ما حرّكه هيغل ضدّه، إثباتُ أنّ الْفي-ذاته الذي يتعالى على المفهوم هو باعتباره غيرَ متعيّن كلّيًا، باطلٌ. ولا مخرجَ للوعي بالطابع الظاهر للجملة المفهوميّة الشاملة إلاّ بتحطيم ظاهر التطابق الشامل بكيفيّة محايثة لها: أي طبقا لمقياس التطابق. لكن، بما أنّ تلك الجملة الشاملة تنبني طبقا للمنطق الذي نواتُه مبدأُ الثالث المرفوع، فإنّ كلّ ما لا يتلاءم مع هذا المبدأ، كلّ ما هو مختلف نوعيًّا، يتّخذ شكل التناقض. والتناقض إنّما هو اللامتطابق إذ يُتناول انطلاقا من بُعْدِ التطابق: أوّليّةُ مبدإ التناقض في الجدليّة تقتضي قيْسَ المتنافر بتفكير الوحدة. وحين يصطدم هذا التفكير بحدوده، يتعدّى ما هو عليه. ذلك أنّ الجدليّة هي الوعي النسيقُ باللاتطابق. وهي لا تعتنق مسبّقًا، منظورا بعينه. أمّا الفكر فميّالٌ إلى الجدليّة بمقتضى نقصه الحتميّ والذنب الذي يرتكب بإزاء ما يتفكّر. وأمّا الطعن على الجدليّة كما يتكرّر منذ أشكال النقد الأرسطيّ لهيغل(٢)، بأنّها ترُدّ كلّ ما يحدث في طاحونتها، إلى مجرّد الشكل المنطقيّ للتناقض، وبأنّها فضلا عن ذلك وكما لم ينفكّ كروتشه يستدلّ(٣)، تترك جانبًا كاملَ تنوّع اللامتناقض، ما هو بالتبسيط مختلفٌ، فإنّه يعني حملَ جريرة الغرض على المنهج. فالمفروق يبدو مخالفا وناشزا وسلبيّا طالما أنهّ يتعيّن على الوعي من حيث تكوينُه، أنْ يصُبّ في الوحدة: طالما أنّه يقيس ما ليس مطابقا له، بدعواه في الجملة الشاملة. وهذا ما تستنكره الجدليّةُ على الوعي، باعتباره تناقضه. وللتناقضيّة بمقتضى الطبيعة المحايثة للوعي نفسها، طابعُ القانون الحتميّ الذي يمكن أنْ تُخشى عواقبه. ذلك أنّ تطابق التفكير وتناقضه متلاحمان أحدهما بالآخر. فالجملة الشاملة للتناقض ليست سوى لاحقيقة المطابقة الشاملة كما تتجلّى فيها. والتناقض إنّما هو اللاتطابق ضمن طوقِ القانون الذي يؤثّر أيضا على اللامتطابق.

الواقع والجدليّة

لكنّ هذا القانون ليس بقانون تفكير، بل هو حاقٌّ فعليّ. ومن يخضع إلى فنّ الجدليّة إنّما يجب ولا ريب أن يدفع ثمن ذلك تضحيةً مريرة بالتنوّع الكيفيّ للتجرُبة. بيد أنّ تفقير التجرُبة بالجدليّة الذي تستقبحُه الآراءُ السليمةُ، يظهر في العالَم المسيَّر مناسبًا لأحاديّته المجرَّدة. ما هو أليم في الجدليّة إنّما هو آلام العالَم مرفوعةً إلى مصافّ المفهوم. وعلى المعرفة أن ترضخَ لها إذا لم تُردْ الحطَّ من التعيّنيّة مرّة أخرى، وخفضها إلى تلك الإيديولوجيا التي أخذت تصير إليها فعليًّا. إذ أنّ واحدةً من صيغ الجدليّة لم تتعدَّ إحياءها المُعوزَ: أعني اشتقاقَها التاريخيَّ-الروحيَّ من نقائض كنْط وما بُرمج ولكن لم يُنجز ضمن منظومات اللاحقين له. فتحقيقُ ذلك ما كان ليكون إلاّ سلبيّا. إنّما الجدليّة تطويرٌ لما يفرضه الكلّيُّ فرْقا بين الجزئيّ وبين الكلّيّ. والحال أنّ الفرق، الكسرَ بين الذات والموضوع الذي تغلغل في الوعي، يلازم الذاتَ ويشملُ كلّ ما تتفكّر، حتّى الموضوعيّ، فإنّ الفرق سينتهي إلى المؤالفة. إذ أنّ المؤالفة قد تحرّر اللامتطابق وقد تخلّصه من القهر المروْحَن، وقد تفتتح هي وحدها دون غيرها، كثرة المتنوّع التي لن تعودَ للجدليّةِ سطوةٌ عليها. ستكون المؤالفةُ اذّكارًا لمتكثّرٍ صار مذّاك خلوا من العدائية، المتكثّر نفسَه الذي يعتبره العقل الذاتيّ لعنة. فالجدليّة تخدم المؤالفة. إذ أنّها تفكّك الطابعَ المنطقيّ القهّارَ الذي تنتُج عنه، ولذلك يُطعَن عليها بالمنطقيّة الشاملة. فقد كانت من جهة ما هي مثاليّةٌ، تتشبّث بسيطرة الذات المطلقة كأنْ بقوّة تُنتج سلبيًّا، كلَّ حركة مفرَدة للمفهوم ومن ثمّ كاملَ مجراه. ومثل هذا التقديم للذات هو مستنكَرٌ تاريخيًّا، استنكارا يشمل حتّى التصوّر الهيغليَّ الذي كان قد فاض على الوعي الإنسانيّ الفرديّ وأيضا على الوعي كما تصوّره كنْط وفيشته. فليس ذلك التقديمُ ممّا يكبتُه وحسبْ عوَزُ الفكر المتراخي

الذي يتخلّى أمام سطوة مجرى العالَم، عن تشييده. بل بالأحرى، ما من مؤالفةٍ كانت المثاليّة المطلقة قد أثبتتْها، وكلّ مثاليّة غيرها تبقى غيرَ متّسقة، من المؤالفات المنطقيّة إلى المؤالفات السياسيّة-التاريخيّة، كانت بالفعل مؤالفة وجيهة. أنّ المثاليّة النسيقة لم تستطع قطّ الانبناءَ إلاّ من حيث هي المفهوم الشامل للتناقض، فذلك يكوّن حقيقتها المنطقيّة المتّسقة، بقدر ما يكوّن القِصاصَ من منطقيّتها بما هي منطقيّةٌ؛ ظاهر بقدر ما هو ضروريّ. لكنّ استئناف محاكمة الجدليّة الذي اتّخذ شكلا غير جدليّ، قد تحوّل في الأثناء، إلى عقيدة كما تحوّل الشكل المثاليّ إلى نعمة من نعم الثقافة، ولكنّ ذلك وحدَه لا يحسم الأمر في ما يتعلّق براهنيّةِ ضربٍ من التفلسف موروثٍ تاريخيًّا، أو البنيةِ الفلسفيّة لموضوع المعرفة. لقد أعاد هيغل للفلسفة الحقَّ والقدرةَ على التفكير مضمونيًّا، بدلا من الاقْتتاتِ من تحليلِ أشكال المعرفة الخاوية التي هي بالدلالة المفخَّمة للعبارة، باطلة. وأمّا الفلسفة الرّاهنة فتسقُط من جديد حيث يتعلّق الأمر بعامّة، بالمضْمونيّ، إمّا في الطابع التعسّفيّ لحدْس العالَم، أو في تلك الشكلانيّة، ذلك «السيّانيّ»، اللّذيْن ضرب هيغل إلى مناهضتهما. وما يُثبت ذلك تاريخيًّا هو تطوّر الفنومينولوجيا التي كانت تحرّكها في بادئ الأمر، الحاجةُ إلى المضمون، لتؤولَ إلى استدعاءٍ للكينونة يقتضي استبعاد كلّ مضمون باعتباره دنَسا. أمّا فعل التفلسف المضمونيّ عند هيغل فكان أساسه ونتاجه يكمنان في تقديم الذات، أو طبقا لعبارة التوطئة للمنطق، تطابق التطابق واللاتطابق(٤). وعنده أنّ الفرديّ المتعيّن يقبل أنّ يعيّنه الرّوحُ، لأنّه يُفترَض ألاّ يكون تعيينه المحايثُ غيرَ تعيين الرّوح. من دون هذا الافتراض، لن يكون بوْسع الفلسفة حسب هيغل، أنْ تتعرّف لا إلى المضمونيّ ولا إلى الجوهريّ. وإذا كان مفهوم الجدليّة الذي يُحصَّل مثاليًّا، لا ينطوي في مضادّة للتفخيم الهيغليّ، على تجارُب تكون في حلٍّ من الجهاز

المثاليّ، فإنّه لا فكاك للفلسفة من تخْليةٍ بعينها، أعني التخلّيَ عن الامتناع عن التمحيص في المضمون، وعن الاقتصار على ميتودولوجيا العلوم واعتبارِها من الفلسفة، ومن ثمّ الانتفاء افتراضيًّا.

في مصلحة الفلسفة

بالنظر إلى الوضعيّة التاريخيّة، تكمن المصلحة الحقُّ للفلسفة حيث كان هيغل قد عبّر متّبعا في ذلك السنن القائمةَ، عمّا لا يكوّن مصلحتَها: أعني حيثُ الذي يعرى من المفهوم، حيث الفرديُّ والجزئيّ؛ حيث الذي لم يزل يُستبعَدُ منْذ أفلاطون، باعتباره زائلاً يمكن إسقاطُه، ذاك الذي كان هيغل قد وسمَه بالوجود الكَسول والفاسد. ومن ثمّ، سيكون غرضها تلك الكيفيّات التي تحطّ من شأنها إذْ تعتبرها عرَضيةً، وتضعُها في خانة الكمّ الذي يمكن إنكارُه(*). ما يضغط على المفهوم هو ما لا يَتوصّل المفهومُ إليه ولا يدركه، ما تستبعدُه إواليّتُه التجريديّةُ، ما ليس هو بعدُ، نسخةً للمفهوم. وهذا ما نشّطه برغسون وهوسّرل بصفتهما حمّالَيْن للفلسفة الحديثة، ولكنّهما تراجعا أمام ذا المشكل بالذات ليسْكُنا إلى الميتافيزيقا التقليديّة. إذ أنّ برغسون اخترع لأجل اللامفهوميّ وقسْرا، نمطا مغايرا للمعرفة. فترى تيّارَ السيل اللامتميّز للحياة يجرف بعيدا الملْحَ الجدليّ، وما تمتَّن موضوعيّةً عيْنيّةً يُحذَف باعتباره ثانويًّا، ولا يُفهم مفهوميًّا ضمن طابعه الثانويّ. ذلك أنّ كراهيّة المفهوم الكليّ المتصلّب تؤسّس لطُقْسٍ لاموسوطيّةٍ غير عقلانيّة، لحرّيةٍ تسودُ وسطَ ما يَعدم الحرّية. ومن ثمّ يضع برغسون نمطيْ المعرفة عنده، في تقابل بينهما على نحوٍ لا يقلّ ثُنائيّةً عمّا كانت عليه في السابق، نظريّتا ديكارت وكنْط اللّتان يطعن فيهما؛ فيبقى ضرب المعرفة

(*) وردت بالفرنسية: quantité négligeable

السببيُّ-الآليُّ بما هو معرفة براغماتيّة، بَرِيًّا من ضرب المعرفة الحدْسيّ، بقدر ما تبقى المنظومة البرجوازيّة بريَّةً من الطبْع المسترْخي لأولئك الّذين يكونون مدِينين لها بفضيلة الاسترخاء. وتبدو الحدوساتُ المجيدةُ في فلسفة برغسون نفسها، مجرَّدةً بالفعل، فلا تكاد تتعدّى الوعي الظاهراتيّ بالزمان الذي يقوم حتّى عند كنْط، مقام الأساس من الزمان الكرونولوجيّ-الفيزيقيّ، الزمان المكانيّ طبقا لرؤية برغسون. ومع أنّه يعسُر تطوير المسلك الحدْسيّ للرّوح، فإنّه ما يزال قائما بالفعل مثل بقايا ضاربة في القِدم لردّ فعلٍ محاكاتيّ. فما هو سابق على هذا المسلك إنّما يعدُ بشيء من قبيل ما يتجاوز الحاضر المتجمّد. لكنّ الحدوسات لا تفلح إلاّ بكيفية متقلّبة. إذْ كلّ معرفة، حتّى المعرفة عند برغسون، إنّما تحتاج لكي تصير على التحديد، عينيّةً، إلى العقلانيّة التي كان برغسون يزدريها. والديمومة التي رُفعت إلى مصافّ المطلق، الصيرورة المحض، الفعل المحض(*)، ستسقط في انعدام الزمنيّة نفسه الذي يستنكره برغسون ويرى أنّه دارجٌ منذ أفلاطون وأرسطوطاليس. لم يكن يشغله أنّ ما كان يبحث عنه بتعثّر، إنْ لم يكن سرابا(**)، فإنّه ما كان ليُستهدَف ويتعقَّبَ إلاّ بأدوات المعرفة، بالتفكّر في وسائلها، ولم يكن من همّه أيضا أنْ يتردّى ذلك إلى تعسّف ضمن نهج ليس موسوطا من البداية بنهْج المعرفة. - وعلى العكس من ذلك، لا ريب أنّ المنطقيّ هوسّرل شدّد بقوّةٍ، على التقابل بين ضرب إدراك الماهيّة وبين التجريدِ التعميميّ. وكانت تخطرُ بباله فكرةُ تجرُبة روحيّة بعينها يُفترض أنّها تمكّن انطلاقا من الجزئيّ، من عيان الماهيّة. لكنّ الماهيّة التي

(*) وردت باللاتينية: actus purus

(**) وردت بالإيطالية: Fata Morgana وتعني حرْفيّا «جنيّةَ مورغانا»، لكنّها تدلّ على ظاهرة بصريّة تُصنّف ضمن أنواع السراب.

تنطبق عليها تلك التجرُبة، لا تختلف في شيء عن المفاهيم الكلّية الدارجة. إذ أنّه يوجد تفاوتٌ غليظٌ بين أشكال الاستعداد لعيان الماهيّة وبين الحدّ الزمنيّ الأقصى لحدوثه(*). وعليه، محاولَتا الإفلات هاتان لم تفلحا في الخروج عن المثاليّة: برغسون وجّه بحثه مثلَ الوضعانيّين أعدائه الألدّاء، جهةَ المعطيات غير الموسوطة للوعي(**)، وهذا شبيه بما فعل هوسّرل حين وجَّه مباحثه جهةَ ظاهرات سيْل الوعي. ومن ثمّ، كلاهما لبثا داخل دائرة المحايثة الذاتيّة(٥). سيتعيّن ضدّ كليهما، التشديدُ على ما خطر ببالهما دون جدوى، والتشديدُ ضدّ فيتغنشتايْن، على قول ما لا يمكن قولُه. إذ أنّ التناقض البسيط الذي ينطوي عليه هذا المقتضى إنّما هو من زمام الفلسفة نفسها: فهو يوصّفها نوعيًّا باعتبارها جدليّةً حتّى من قبْل أن تخوضَ في التناقضات التي تختصّ بها. وعملُ التفكّر الذاتيّ الفلسفيّ إنّما يقوم على شرْح هذه المفارقة. أمّا كلُّ ما عدا ذلك فإنّما هو دلالةٌ، إعادةُ بناءٍ على نحوٍ قَبْفَلْسَفيّ، اليومَ كما في عصر هيغل. إنّ الوثوقَ المستشكِل كما هي الحال دائما، من أنّه بإمكان الفلسفة مع ذلك أن تتعدّى بواسطة المفهوم، المفهومَ، ما يُعدُّ العدّةَ ويشوِّه، وأن تدركَ من ثمّ، ما يخلو من المفهوم، لضروريٌّ بالنسبة إلى الفلسفة، وله بالتالي، سهمٌ في السذاجة التي هي عاهتُها. إذْ لولا ذلك، لوجب عليها أن تستسلم وتَخنع، ومعها يخنع كلّ فكر؛ ولكانَ من المحال التفكير في أبسط عمليّة، ولما كانَت أيُّ حقيقة؛ ولما كان بعبارة مفخّمة، كلّ شيء إلاّ عدما. لكنّ ما يُدرَك من حقيقةٍ بواسطة المفاهيم وفي ما أبعد من توسّعها المجرّد، لا يمكن أن

(*) وردت باللاتينية: terminus ad quem

(**) وردت بالفرنسيّة (وهو عنوان لمصنّف من مصنّفات برغسون): données immédiates de la conscience

يكون له مسرحٌ غير ما تقمعه المفاهيمُ وتزدريه وتُسقطُه. ستقوم يوطوبيا المعرفة على إظهار ما يخلو من المفهوم بواسطة المفاهيم ومن دون مطابقته بها.

الكلُّ المتضادُّ

مثلُ مفهومِ الجدليّة هذا يثير الشكَّ في إمكانها. ذلك أنّ استباق الحركة الدائمة ضمن التناقضات، يبدو أيّا كان الشكلُ الذي يتّخذ، على أنّه يشي بالجملةِ الشاملة للرّوح، أي تحديدا بأطروحة التطابق التي عفا عليها الدهر. ذلك أنّه سيتعيّن على الرّوح الذي ما ينفكّ يتفكّر التناقضَ في الشيء برأسه، أن يكون هذا الشيء عينَه، إذا وجبَ أن يتنظّم الشيءُ في حدّ ذاته طبقا لشكل التناقض. والحقيقةُ التي تتجاوز في الجدليّة المثاليّة، كلَّ جزئيٍّ باعتباره في أحاديّته، كاذبًا، إنّما هي حقيقةُ الكلّ؛ ولو لم تُتفكَّر مسبَّقا، لعدمت الخطواتُ الجدليّة الدافعَ والوجهة. وينبغي أن يقابَل ذلك بأنّ موضوع التجرُبة الرّوحيّة هو في ذاته حاقٌّ فعليٌّ ويكوّن منظومة مضادّة، من قبْل اقتضاء توسيطه بالذات العارفة التي تجد نفسها فيه من جديد. والتنظيم القهْريُّ للواقع الذي كانت المثاليّةُ قد عكستْه على منطقة الذات والرّوح، ينبغي إعادة نقْله إلى هذه المنطقة. أمّا ما يتبقّى من المثاليّة فهو أنّ المحدِّد الموضوعيَّ للرّوح، المجتمع، هو المفهوم الشامل للذوات بقدر ما هو سلبٌ لها. وهذه تكون فيه نكِرةً قاصرةً؛ ولهذه العلّة، المجتمع هو موضوعيٌّ ومفهومٌ بكيفيّة تدفع إلى اليأس، وعلى النحو الذي كانت المثاليّةُ تجهلُه من حيث اعتبرت ذلك إيجابيًّا. ليست المنظومةُ منظومةَ الرّوح المطلق، بل منظومة الرّوح الأكثر مشروطيّةً، روحَ الّذين يتصرّفون فيها ولا يستطيعون البتّة معرفةَ إلى أيّ مدى هي منظومتُهم. ذلك أنّ التشكيل المسبَّق لمسار الإنتاج الماديّ الاجتماعيِّ، المسار الذي يختلف

جوهريًا عن التأسيس النظريّ، يقوم على طابعه الذي لا يقبل الحلّ والتفكيك، على ما لا يتلاءم مع الذوات. فالعقل الذي يختصّ به ذا المسار، العقل الذي يؤسّس التطابق بواسطة التبادل، بكيفيّة غير واعية مثله مثل الذات الترنسندنتاليّة، إنّما يبقى بشكل لا يُقاس، منافيا للذوات التي يردُّها إلى القاسم المشترَك عينه: الذات باعتبارها عدوّا للذات. والكلّيّة الدارجةُ مسبَّقا هي صادقة بقدر ما هي كاذبة؛ صادقةٌ لأنّها تكوّن ذلك «الأثير» الذي يسمّيه هيغل روحاً؛ وكاذبة لأنّ عقلَها ليسَ بعدُ عقلا، إذ أنّ كلّيتَه نتاجُ مصلحة جزئيّة. لذلك يتعدّى النقد الفلسفيُّ للتطابق، الفلسفةَ ويخترقها. لكن، أنّنا في حاجة إلى ما لا يمكن إدراجه ضمن التطابق، إلى قيمة الاستعمال بحسب الاصطلاح الماركسيّ، لكيّ تستمرّ الحياة، حتّى في ظلّ علاقات الإنتاج الطاغية، فهذا هو جانب اليوطوبيا الذي لا ينْقال. ذلك أنّ اليوطوبيا تتجذّر في التضرُّع، لكي لا تتحقّق. بالنظر إلى الإمكان العينيّ لليوطوبيا، الجدليّة هي أنطولوجيا الأحوال الكاذبة. فهي التي ستحرّر وضعا صحيحا ينطوي على أقلَّ ما يكون منظومةً وتناقضا.

في خلع السحر عن المفهوم

الفلسفةُ بما في ذلك فلسفةُ هيغل أيضا، هي محلٌّ لاعْتراض عامّ يتعلّق بكونها تعتنق مسبَّقا المثاليّة من حيث أنّ موادّها تتكوّن بالضرورة من مفاهيم. في واقع الأمر، ولا فلسفةَ من الفلسفات، حتى الإمبيريقيّة القصوى، بإمكانها أن تجرّ الوقائع الخامّ(*) من شعرها وتقدّمها بما هي حالاتٌ كما في علم التشريح، أو تجارب كما في علم الطبيعة؛ ولا فلسفةَ بإمكانها كما تغريها بذلك وعودُ شتّى أشكال فنّ الرّسم، أنْ

(*) وردت باللاتينية: facta bruta

تلصق الأشياء الفرديّة بالنصوص. لكنّ هذه الحجّة في كلّيتها الشكليّة، إنّما تتناول المفهومَ بكيفيّة فيتيشيّة تعدل فيتيشيّةَ العرْض الذاتيّ الساذج للمفهوم داخل دائرته، باعتباره جملةً شاملةً كفيّةً بنفسها لا حولَ ولا قوّةَ للتفكير الفلسفيّ عليها. في الحقيقة، تستهدف المفاهيم جميعا، بما في ذلك الفلسفيّةُ، اللاّمفهوميَّ، لأنّها من جانبها، لحظاتُ الواقع الذي يقتضي تكوينها، وفي البداية لغايةِ السيطرة على الطبيعة. ما يظّهر عليه التوسيط المفهوميُّ داخل مجاله، أعني تقديمَ دائرته التي من دونها لن يُعرف شيء، لا ينبغي الخلط بينه وبين ما يكون هذا التوسيط في ذاته. ومثل ظاهر الكائن-في-ذاته هذا إنّما ينتُج عن الحركة التي تجعل ذلك التوسيطَ في حِلٍّ من الواقع الذي يُنزّل ضمنه. فليسَ يحسُن أن نشتقّ من ضرورةِ أن تتوخّى الفلسفةُ المفاهيمَ، فضيلةَ أوّليّتها، بقدر ما لا يحسُن في المقابل، الحكمُ اخْتصارا على الفلسفة انطلاقا من نقد هذه الفضيلة. لكنّ إدراكَ طبيعتها المفهوميّة أنّها ليست مطلقَها على الرغم من وجوبها، هو نفسه إدراك موسوطٌ بطبيعة المفهوم، وليس أطروحةً دغمائية ولا حتّى واقعيّة بكيفيّة ساذجة. فالمفاهيم التي من مثل مفهوم الكينونة في بداية [علم] **المنطق** لهيغل، إنّما تدلّ في بادئ الأمر وبكيفيّة مفخّمة، على اللامفهوميّ؛ وهي تعني بحسب عبارةِ لاسْك، ما يتعدّاها. إذ أنّه من معناها أنّها ليست مشبعَة بمفهوميّتها، على الرّغم من كونها تنطوي على اللامفهوميّ معنًى لها، وتنزع إلى محوه، ومن ثمّ تبقى حبيسةَ نفسها. ذلك أنّ مغزاها محايثٌ لها: بقدر ما هو روحيٌّ وأنطيٌّ: متعال عليها. وهي إذ تعي ذلك وعيا ذاتيّا، يغدو بإمكانها أن تتخلّص من طابعها الفيتيشيّ. فالتفكّر الفلسفيّ إنّما يتثبّتُ من اللامفهوميّ في المفهوم. ولولا ذلك، لكان المفهوم خاويا طبقا للحكم الكنطيّ، ولما عاد بعامّة وفي نهاية المطاف، مفهوما لشيء مّا، ولصار من ثمّ، باطلا. أمّا الفلسفة التي تتعرّف إلى ذلك

وتلغي استكفاء المفهوم بنفسه، فإنّها تنزع الأغمية عن العيون. أنّ المفهومَ مفهومٌ حتّى حين يعالج الكائن، فهذا لا يغيّر شيئا من كونه من جانبه متشابكا مع كلٍّ لامفهوميٍّ لا ينفصل عنه إلاّ بواسطة تشْيئته التي تؤسّسه مع ذلك بصفته مفهوما. فالمفهوم لحظةٌ في المنطق الجدليّ، مثله مثل أيّ لحظة أخرى. ويبقى قائمًا فيه كونُه موسوطا باللامفهوميّ بمقتضى دلالته التي تؤسّس كونَه مفهوما. ومن ثمّ، يتّصف المفهومُ بارتباطه بلامفهوميٍّ، كما أنّ كلّ حَدٍّ للمفاهيم يقتضي في نهاية المطاف بالنسبة إلى النظريّة التقليديّة للمعرفة، لحظاتٍ لامفهوميّة وعناصر إشارة، بقدر ما يتّصف في المقابل بأنّه ينأى عن الأنطيّ، من جهة أنّه وحدةٌ مجرّدة للأنطيّات المدرَجة ضمنه. تغيير هذا التوجّه الذي للمفهوميّة، وتحويله جهةَ اللامتطابق، ذلك هو مِفصلُ جدليّةٍ سلبيّةٍ. إذ أنّ تفهّم الطابع التأسيسيّ للاّمفهوميّ ضمن المفهوم سيُزيل قهرَ التطابق الذي ينطوي عليه المفهوم من دون التفكّر الذي يقاوم هذا القهْر. ذلك أنّ التفكّر الذاتيّ للمفهوم يفضي إلى معناه انطلاقا من ظاهرِ كونه-في-ذاته بما هو وحدة المعنى.

«لانهائيّة»

خلْع السحر عن المفهوم إنّما هو تِرياق الفلسفة. فهو يمنع تورّمَها: أن تتصيّرَ إلى مطلق. في هذا المضمار توجد فكرة ينبغي تغيير كيفيّة اشتغالها، فكرةٌ توارثناها عن المثاليّة ولوّثَت الفلسفةَ أكثر من أيّ فكرة أخرى، أعني فكرة اللانهائيّ. لا يتعيّن على الفلسفة أن تتوخّى الاستيفاءَ كما يريد الاستعمال العلميُّ ذلك، وأن تختزل الظاهرات في أقلّ عدد من القضايا: سجال هيغل ضدّ فيشته الذي كان بدأ بـ«صياغة وَحِدة»، يُخبرنا بذلك. بل الفلسفةُ تلتمس بالأحرى الانغماسَ حرفيًّا في ما هو متنافرٌ وإيّاها من دون ردّه إلى مقولات جاهزة. فترغب في

الالتصاق به أقربَ ما يكون وكما كان قد نشدَ ذلك عبثًا، برنامجَا الفنومينولوجيا وزِمِّلْ: تستهدف الفلسفة التخارُجَ بالتمام. فلا يُدرَك المغزى الفلسفيُّ إلاّ حيث لا تعطيه الفلسفةُ. لا بدّ من التخلّي عن وهمِ أنّه سيكون بإمكانها أن تقيّد الماهيةَ ضمن تناهي تعييناتها. وإذا كانَ لفظ «لانهائيّ» يجري على ألسنة الفلاسفة المثاليّين بسهولة وعلى نحو له عواقب وخيمة، فلعلّ هذا يعودُ إلى أنّهم كانوا يريدون التلطيف من الشكّ المكين الذي يتعلّق بالتناهي الحسير لجهازهم المفهوميّ، الشكَّ الذي وقف عليه هيغل على الرغم من مقصده [النظاميّ]. ذلك أنّ الفلسفة التقليديّة تعتقد أنّها تتملّك موضوعها بما هو لانهائيٌّ، وفي ذلك تصير بما هي فلسفة، نهائيّةً، مغلقة. سيتعيّن على فلسفة محوَّلة أن تحطّم هذه الدعوى، وأن تكفّ عن إيهام نفسها والآخرين بأنّ اللانهائيّ بحوزتها. لكن بدلا من ذلك، الفلسفةُ هي نفسُها التي ستصير إذْ تُفهَم بلطافةٍ، لانهائيّةً من حيث ستزدري الاستقرارَ ضمن متْنِ مبرهَناتٍ معدودة. وستستمدّ مغزاها من تنوّع الموضوعات الذي لنْ تشوّهه أيُّ خطاطة، موضوعاتٍ إمّا أنّها تنفرض عليها، أو هي التي تبحث عنها؛ هذه الفلسفة ستفيء حقًّا إلى تلك الموضوعات، ولن تستعملها مثل مرآة ستتأوّل فيها نفسَها من جديد، فتخلطَ بين انعكاسها وبين العيْنيّة. لن تكون هذه الفلسفة سوى التجرُبة التامّة وغير المختزَلة، التي تتنزّل وسَطَ التفكّر المفهوميّ؛ حتّى «علم تجرُبة الوعي» قد أفسَد مضامين تلك التجرُبة إذْ جعلها أمثلةَ مقولات. ما يحثّ الفلسفةَ على المجازفة ببذل الجهد لإدراك لانهائيّتِها، إنّما هو الانتظار غير المحقَّق لأنْ يمثّل في حدّ ذاته كلُّ فرديّ وجزئيٍّ تفُكّ شفرتَه وكما هي الحال في المونادة عند لايبنيتس، ذلكَ الكلَّ الذي ما يزال بما هو كذلك، يتفلّتُ منها؛ ويكون هذا بالطبع، طبقا لتنافر قائم مسبّقا وليس طبقا لانسجام. إنّ الانقلاب الميتانقديَّ على الفلسفة

الأولى(*) هو في الوقت نفسه، انقلابٌ على تناهي فلسفةٍ تتباهى باللانهائيّة ولا تقدّرها حقّ قدرها. أمّا المعرفة فلا تتمكّن بالتمام من أيٍّ من موضوعاتها. ولا ينبغي أن تثير التوهّم بتحصيلِ كلٍّ. على هذا النحو، ليس من مهمّة تأويل فلسفيٍّ للآثار الفنّية أنْ ينتج تطابقها مع المفهوم، أنْ يستنفدَها فيه؛ لكنّ الأثرَ ينبسط من خلال ذلك التأويل، ضمن حقيقته. وفي المقابل، ما يمكن أن يُدرَك إمّا باعتباره تطوّرا منتظما للتجريد وإمّا بما هو تطبيق للمفاهيم على ما يُدرَج ضمن حدودها، يمكن أن يكون مفيدا من جهة ما هو تقنية بالدلالة الواسعة: أمّا بالنسبة إلى فلسفة لا تصطفّ، فالأمر سيّان. إذ أنّه يمكن من حيث المبدأ، أن تخطأ سَواءَ السبيل؛ وأن تظفر لهذه العلّة دون سواها، بشيء مًا. لقد تعرّفت الشكّيةُ والبراغماتيّة إلى ذلك، وكذلك في وقت غير بعيدٍ، الصياغةُ المغالية في الإنسانويّة للبراغماتية عند ديويْ؛ لكنّ ذلك سيكون بمثابة تغذيةِ خميرةِ فلسفةٍ لجوجٍ، لا عُدولا مسبَّقا عنها لأجل امتحان مصداقيّتها. بالنظر إلى الطغيان الشامل للمنهج، تنطوي الفلسفةُ من باب التعديل والتصويب، على لحظةِ اللعب التي يرغب تقليدُ علْمنتها في سلبها وطرْحها منها. حتّى بالنسبة إلى هيغل، كان في ذلك موضعُ إرباكٍ، فهو يرفض «. . .الضروبَ والفوارق التي تعيّنها الأعراض الخارجيّة ولا يعيّنها العقل»(٦). بيد أنّ الفكر غير الساذج يعلم كم هو نادرٌ أن يتوصّل إلى ما يَتفكّر، ومع ذلك يتحتّم عليه أن يتكلّم دائما كما لو كان تملّكه بالتمام. هذا ما يجعله شبيها بالبهْلوانيّات. ويحقّ لهذا الفكر أن يطمس معالمها، بقدر ما تبعث فيه هي دون سواها، الأملَ في التوصّل إلى ما يُمسَك عنه. فالفلسفة صرامةٌ ويا لَها من صرامة، إلاّ أنّها ليست أيضا صارمةً بالقدر الذي

(*) وردت باللاتينية: prima philosophia

يبدو عليه الأمر لأوّل وهلة. ذلك أنّ استهدافَ ما لا يكون بالفعل في حدّ ذاته قبْليًّا، وما لا تكون عليه سطوةٌ مؤكّدة، إنّما يعني طبقا لمفهومه، الانتماءَ في الوقت نفسه، إلى دائرة ما يعسُر تطويعه التي حوّلتْها الماهيّة المفهوميّةُ إلى طابو. فلا يمكن للمفهوم أنْ يمثّل الشيء الذي يتعلّق بما كان قد كبتَه وزمَّه، بالميميزيسْ، إلاّ من حيث يتملّك في طرائقه، شيئا مّا منه من دون أن يتيه فيه. بهذا المعنى ليست اللحظة الاستطيقيّةُ عرضيّةً بالنسبة إلى الفلسفة، وإن كانت العلّةُ في هذا غيرَ ما ذهب إليه شلّنغ. لكن يعود إلى الفلسفة مع ذلك أنْ تنسخ تلك اللّحظة ضمن لزُومِ مباحثها في الواقع الفعليّ. فهذا اللزومُ واللّعبُ يكوّنان قطبيْها. أمّا الوشيجة القائمة بين الفلسفة وبين الفنّ فلا تبرّر أن تقترض أو تستعير منه أيَّ شيء، ولا سيّما باسْم الحدوس التي يرى الأفظاظُ أنّها ميزةُ الفنّ. حتّى في العمل الفنّيّ يعسرُ أن تسقط الحدوس مفردةً مثل مقابسات تتأتّى من عل. ذلك أنّها تتطوّر في اقتران مع قانون شكلِ الأثر الفنّيّ، ولو أراد المرءُ عرْكَها على حِدة، لزالت. ومن ثمّ، لا يحافظ التفكيرُ البتّة على أيّ مصدر ستحرّره نضارتُه من التفكير؛ ولسنا نتوفّر على أيّ نمط من المعرفة سيكون مختلفا بإطلاق عن ذلك النمط الماثلِ بين أيدينا الذي يُرعب النزعة الحدْسانيّةَ وعبثًا تُدبرُ عنه. فالفلسفة التي ستحاكي الفنّ وسترغب من نفسها، في أن تصير إلى أثرٍ فنيٍّ، إنّما تشطبُ نفسَها بنفسها. ذلك أنّها ستصادر على دعوى التطابق: على أنّ موضوعَها يُستنفَدُ فيها من حيث ستُرتّب تفوّقا لنهجها يُذعن له المتنافرُ من جهة ما هو موادّ، والحال أنّ علاقة الفلسفة بالمتنافر تكوّن مباشرةً، غرضا رئيسًا من أغراضها.
إنّ المشترك بين الفلسفة وبين الفنّ لا يكمنُ في الشكل أو في نهْج التشكيل، بل في طريقةٍ بعينها تمنع التشاكلَ الزائف. إذ أنّه من خلال تقابلهما، كلاهما يفي بالمغزى الذي يختصّ به؛ أمّا الفنّ فمن حيث

يصدُّ تأويلاتِه ويقاومها؛ وأمّا الفلسفة فمن حيث لا تتشبّث بأيِّ لاموسوطٍ. إذ أنّ المفهوم الفلسفيّ لا يتخلّى عن الحنين الذي يحرّك الفنّ من جهة ما هو خلوٌ من المفهوم، الفنَّ الذي يتفلّتُ من تحقيق لاموسوطيّته باعتبارها ظاهرا. بل المفهوم بما هو آلةُ التفكير وفي الوقت نفسه الجدار القائم بين التفكير وما يُتفكَّر، إنّما ينفي ذلك الحنين. ومثل هذا النفي ليس بوُسع الفلسفة أن تتجنّبه ولا أن تُذعن له. إذ أنّه في الفلسفة يُبذَل الجهدُ الذي يتعلّق ببلوغ ما يتعدّى المفهومَ، بواسطة المفهوم.

لحظةُ النظر التأمّلانيّ

ليس بمقدور الفلسفة حتّى بَعد رفض المثاليّة، أن تستغني عن النظر التأمّلانيّ ولكنْ بالمعنى الذي هو ولا ريبَ، أوسعُ من المعنى الهيغليّ(٥) المغرِق في الإيجاب، النظرَ التأمّلانيَّ الذي كانت المثاليّة قد مجّدتْه ثمّ صار معها مستكرَها. وليس من العسير على الوضعانيّين أنْ

(٥) «وفضلا عن ذلك، إذا كانت الريبيّةُ لم تزل تُعتبر في كثير من الأحيان إلى يوم الناس هذا، عدوّا لدودا للمعرفة الموجبة بعامّة، ومن ثمّ للفلسفة أيضا من حيث يتعلّق الأمر فيها بمعرفة موجبة، فإنّه لا بدّ في المقابل، من الإشارة إلى أنّه وحده بالفعل التفكيرُ المتناهي للذهن المجرَّد يُفترَض أنّه يخشى الريبيّةَ ولا يقدر على مقاومتها، في حين أنّ الفلسفة تنطوي في حدّ ذاتها على العنصر الريْبِيّ، ولا سيّما باعتباره الجدليَّ. لكنّ الفلسفة لا تقف حينئذ، عند النتيجة السالبة للجدليّة كما هي الحال في الريبيّة. ذلك أنّ الريبيّة تجهل نتيجتها من حيث تُبقي عليها سلبًا بحتًا، أي مجرَّدا. وبما أنّ السالب هو نتيجةُ الجدليّة، فإنّ هذا السالب هو في الآن نفسه وبصفته نتيجةً، موجبٌ، ذلك أنّه يحتوي على ما ينتُج عنه بصفته منسوخا في حدّ ذاته، فلا يكون من دونه. لكنّ هذا إنّما يكوّن التعيين الأساسيَّ للشكل الثالث للعنصر المنطقيّ، أعني للتأمُّلانيّ أو للعقليّ-الموجِب.» (هيغل، **الأعمال الكاملة-*WW*، [موسوعة العلوم الفلسفية. علم المنطق]، المجلّد ٨، ص. ١٩٤ وما بعدها).**

يطعنوا على الماديّة الماركسيّة بالنظر التأمّلانيّ وهي التي تبدأ من عند قوانين موضوعيّة للماهيّة، وليس البتّة من معطيات مباشرة أو قضايا بروتوكوليّة. ولكي يتطهّر المرءُ من تهمة الإيديولوجيا، يحسنُ به اليوم أن يصف ماركس بالميتافيزيقيّ، بدلا من وصفه بعدوّ الطبقات. لكنّ الأرضيّة المكينةَ استيهامٌ أينَ تقتضي دعوى الحقيقة أن يرتفع المرءُ فوق تلك الأرضيّة. فليس للفلسفة أن تتعلّل بالمُبرهَنات التي تستهدفُ صرفَها عن مصلحتها الجوهريّة بدلا من إشباعها ولو باستعمال أداةِ النفي «لا». هذا ما استشْعرَتْه الحركات المضادّةُ لكنْط منذ القرن التاسع عشر وإن كانت ملوَّثةً بالظلاميّة. لكنّ مقاومة الفلسفة تقتضي البسْط والتطوير. حتّى الموسيقى مثلها مثل كلِّ فنّ أيضا، لا تجد الدافع الذي يحرّك أوّلَ إيقاع، متحقِّقا في الحال، بل لا يتحقّق إلاّ ضمن مجرى تطويرٍ متمفْصل. ومع أنّ في الموسيقى أيضا مزاولةً للظاهر باعتباره جملةً شاملة، فإنّها نقدٌ لهذه الجملة بواسطة الظاهر، أعني ظاهرَ حضور المغزى الآن وهنا. مثل هذا التوسيط خليقٌ بالفلسفة أيضا أن تتوخّى. أمّا إذا أجازت الفلسفةُ لنفسها أن تقول ذلك باختزال وبلا تروٍّ، فإنّها تقع تحت طائل الحكم الهيغليّ الذي يتعلّق بالعمق الخاوي. إذ أنّ مَن يتكلّم عن العمق لا يصير لذلك، أعمقَ، بقدر ما لا تصير ميتافيزيقيّةً الروايةُ التي تبْسطُ الآراء الميتافيزيقيّة لشخصيّة من شخصيّاتها. أن تُطالَب الفلسفةُ بالخوض في مسألة الكينونة أو في مسائل أخرى رئيسةٍ من مسائل الميتافيزيقا الغربيّة، فهذا إنّما يشي بعقيدةِ الأغراض والموادّ البدائيّة. والحقّ أنّه ليس بمقدورها التخلّصُ من الشرف الموضوعيّ الذي يسم تلك المسائل والأغراض، ولكنْ لا شيء يضمن أنّ معالجة الموضوعات الكبرى ستتناسب مع ذلك الشرف وتستجيب لشرائطه. بل ينبغي لها أن تخشى كثيرا الدروب المألوفةَ للتفكّر الفلسفيّ حتّى تجد مصلحتُها المفخَّمةُ ملاذا في الموضوعات المتزائلة التي تخلو من شُبْعة

المقاصد. فلا ريب أنّه يتحتّمُ نفيُ الإشكال الفلسفيّ التقليديّ ولكن مع التمسّك بكوكبة الأسئلة التي ينطوي عليها. ذلك أنّ العالَم المتكتّل موضوعيّا في جملةٍ شاملة، لا يحرّر الوعي. إذْ أنّه يثبّت دائما الوعيَ في المواضع التي يلتمس الوعي مغادرتها. ومن ثمّ، فريسةُ العالَم الأولى إنّما هي تحديدا، التفكير الذي يقومُ في مرَح ونضارةٍ، إلى العالَم مُبادَءةً وغيرَ عابئٍ بالتشكّل التاريخيّ لمشكلاته. فلا سهمَ للفلسفة في فكرة العمق إلاّ بمقتضى أنفاس تفكيرها. أمّا المثال الذي يُضرب على ذلك في العصر الحديث، فهو الاستنباط الكنطيُّ للمفاهيم المحض للذهن الذي كان صاحبه يقول بسخرية تقريظيّة تثير الدُوار، إنّ ذلك الاستنباط «من قبيل ما فيه بعضُ تعمّق»(٧). ذلك أنّ العمق هو أيضا وكما لم يخفَ على هيغل، لحظةٌ من لحظات الجدليّة، وليس كيْفا مفرَدا. طبقا لتقليد ألمانيّ كريهٍ، الأفكار التي تعتبَر عميقةً هي التي تعتنق ثيوديسا الشرّ والموت. ما لا يُفصَح عنه ههنا ويُلوَّح به تلويحا إنّما هو حدُّ مآلٍ(*) لاهوتيّ كما لو أنّ العامل الحاسم في الفكر هو نتاجُه، إثبات التعالي أو الانغماس في الباطن، مجرّد كونه-لذاته؛ وكما لو أنّ الانسحاب من العالَم يعْدل بالتبسيط، الوعيَ بأساس العالَم. ستكوّن المقاومةُ العيارَ الحقيقيَّ بالنظر إلى استيهامات العمْق التي ما انفكّت تُساير على مرّ تاريخ الفكر، واقعَ الحال القائم. ذلك أنّ سطوةَ واقع الحال القائم تكمن في أنّه ينْصُب واجهاتٍ يصطدم بها الوعي. وهذه الواجهات هي ما يتعيّن على الوعي أن يُطيح به. فهذا وحدَه ما سينتزع المصادرةَ على العمق من براثن الإيديولوجيا. إذْ في مثل هذه المقاومة تبقى اللحظةُ التأمُّلانيّةُ قائمة: ما لا يقبل أن تمليَ عليه الوقائع المعطاةُ قانونَه، إنّما يتعالى عليها أيضا في الاحتكاك

(*) وردت باللاتينية: terminus ad quem بمعنى ما يؤول وينتهي إليه الشيء.

اللصيق بالموضوعات ومن ثمّ، في التخلّي عن التعالي القدُّوس. ذلك أنّ حريّة الفكر تقع حيثُ يتعدّى ما يرتبط به، مقاومةً له. وهذه الحريّة إنّما تنتُج عن نزوع الذات إلى التعبير. إنّ الحاجة إلى جعْل الألم يعبّر عن نفسه، هي شريطةُ كلّ حقيقة. إذْ أنّ الألم موضوعيّةٌ تُثقل كاهلَ الذات؛ وما تخْبِرُه الذاتُ باعتباره العنصرَ الأشدّ تذْييتًا، عبارتَها، إنّما هو موسوطٌ موضوعيًا.

عَرْض

هذا ما يمكن أنْ يساعدنا في ما يتعلّق بالفلسفة، على توضيح لماذا لا يكون عرْضُها سيّانيّا وبرّانيًّا، بل هو محايثٌ لفكرتها. إذ أنّ كاملَ لحظة عبارتها التي هي غيرُ مفهوميّة وميميزيسيّةٌ، لا تتموْضع إلاّ بواسطة العرْض، أي اللّغة. وليست حرّيةُ الفلسفة شيئا آخرَ سوى القدرة على بيان عدم حرّيتها. أمّا إذا انتصبت لحظة التعبير عنصرا زائدا فإنّها تُشوَّهُ وتُمسَخُ رؤيةً للعالَم؛ وحيث تُسقِط الفلسفةُ لحظةَ التعبير وتتخلّى عن واجب العرْض، تغدو مماثِلةً للعلم. فالتعبير والصرامة ليسا بالنسبة إلى الفلسفة، إمكانيْن متضاربيْن. إذ كلاهما يقتضي الآخر، فلا يستقيمُ أحدهما من دون الآخر. ويتخلّص التعبير من عرَضيّته بواسطة ما يجاهد في سبيله فعلَ تفكيرٍ كما بواسطة فعلِ التفكير الذي يجاهد في سبيل التعبير. فلا يغدو التفكير مُلزِما إلاّ من حيث يُعبَّر عنه، أي من خلال العرْض اللغويّ؛ ومن ثمّ، ما يُقال بلا حرْص ولا تحوُّطٍ(*)، إنّما يُتفكَّر بشكل سيّئٍ متهافت. إذْ بالتعبير تنتزَع الصرامةُ ممّا يعبَّر عنه. وليس التعبير لذاته غايةً على حساب ما يعبَّر عنه، بل من زمامه أن ينتشلَه من دائرة التهافُت الموضوعيّ الذي هو من ناحيته، موضوع للنقد

(*) وردت بالإنجليزية: lax

الفلسفيّ. إنّ النظر التأمّلانيّ الذي بلا قاعدة مثاليّة، يقتضي الإيفاء بالصرامة، ليحطّمَ دعواه النافذة في التسلّط. ومثاله أنّ بنيامين الذي كانت الخطاطةُ الأولى لمصنَّفه «مَمرَّات» تجمع بكيفيّة لا نظير لها، بين القدرة التأمّلانيّة والتناول المجهريّ للأحوال الموضوعيّة، كان قد حكم بعد ذلك في إحدى رسائله، على الوضع الأوّلانيّ لذلك العمل، قائلا إنّه لا يمكن الفراغ منه إلاّ «على نحو شعريّ مضمَر»[٨]. هذا الإشهار بالاستسلام إنّما يشير إلى الصعوبة التي تجابهها فلسفةٌ تأبى الانزلاق، بقدر ما يشير إلى النقطة التي يتعيّن انطلاقا منها أن يُدفع مفهومُ هذه الفلسفة بعيدا. ولا ريب أنّه إشهارٌ أثارتْه استعادةٌ غيرُ متروّية للماديّة الجدليّة باعتبارها إنْ جاز القول، رؤيةً للعالَم. لكنْ، أنّ بنيامين لم يحسم أمره في ما يتعلّق بالصياغة النهائيّة لنظريّة «المَمَرَّات»، فهذا يذكّرنا بأنّ الفلسفة لا تتعدّى مجرّد التشاغُل إلاّ حيث تكون عرضةً للإخفاق بالتمام، وفي هذا إجابةٌ على ذلك الإيقان المطلق الذي توحي به السُنن الفلسفيّة. كانت انهزاميّةُ بنيامين بالنظر إلى فكره، تنتُجُ عن بقايا نزعة موجبةٍ غير جدليّة كان يجرّها في شكل ثابتٍ، من طوره الثيولوجيّ إلى طوره المادّي. وفي المقابل، حين يماثل هيغل بين السالبيّة وبين الفكر مماثلةً تحمي الفلسفة من الطابع الموجَب للعلم كما من عرَضيّة الهُواة، فإنّ في ذلك مغزَى تجرُبة. ذلك أنّ التفكير هو في ذاته وقبل كلّ مضمون جزئيّ، فعلُ سلْبٍ، مقاومةٌ لما يُفرَض عليه؛ وهذا ما ورثه التفكيرُ من علاقة العمل بالموادّ التي هي أنموذجُه. وإذا كانت الإيديولوجيا اليومَ وأكثر من أيّ وقت مضى، تحثّ الفكر على الإيجابيّة، فإنّها تسجّل بخبثٍ أنّ هذه الإيجابيّة هي تحديدا ضديدُ التفكير وأنّه يحتاج إلى الاسْتحثاث اللطيف من لدن السلطة الاجتماعيّة ليتعوّدَ على الإيجابيّة. إنّ الجَهد الذي يتضمّنه مفهوم التفكير، باعتباره ما يتقابل مع العيان الانفعاليّ، هو حقّا حمّالٌ للسلب، تمرّدٌ على

صفاقة ذلك اللاموسوط الذي يرمي إلى إخضاع الفكر. أمّا الحكم والاستنتاج بما هما شكلاً تفكير لا يمكن أن يستغني نقد التفكير عنهما، فيتضمّنان في حدّ ذاتهما، بذورَ نقد؛ إذْ أنّ تعيُّنيَّتَهما هي دائما وفي الآن نفسه، صدٌّ لما لا يبلغان، والحقيقة التي يرميان إلى ترتيبها تنفي وإنْ على نحو مظنون فيه، ما لا يتشكّل بطابعهما. ومثاله أنّ الحكم بأنّ شيئا مّا هو على هذا الحال دون سواه، يرفض افتراضيًّا التسليم بأنّ العلاقة بين الحامل وبين المحمول فيه، يمكن أن يعبَّر عنها بكيفيّة مغايرة للّتي ترد ضمن الحكم. ومن ثمّ، ترمي أشكال التفكير إلى ما هو أبعد من مجرّد ما هو ماثلٌ بين أيدينا، «ما هو معطى». إذ أنّ الحدّ الذي يوجّهه التفكير ضدّ موادّه، لا يكمن في مجرّد الهيمنة على الطبيعة التي صارت مُرَوْحَنة. والحال أنّ التفكير يعنّف ما يطبّق عليه شمائلَه، فإنّه يستسلم في الآن نفسه، إلى قوّة كامنةٍ تنتظرُ في ضدّه، ويخضع عن غير وعي، لفكرةِ استصلاح القطَع التي كان قد حطّمها بنفسه؛ وهذا اللاواعي هو الذي يغدو بالنسبة إلى الفلسفة، من زمام الوعي. إنّ الأمل في المؤالفة هو ما يقترن بالفكر الذي يقوم على انعدام المؤالفة، لأنّ مقاومة التفكير لما هو مجرّدُ كائن، الحرّيةَ الطاغيةَ للذات، إنّما ترمي عند الموضوع، إلى ما فُقد وضاع من حيثُ عركُه ومعالجتُه موضوعا.

في موقف بعينه من المنظومة

لقد طوّر النظرُ التأمّليّ التقليديّ على قاعدةٍ كَنْطيّة، شميلةَ ما حصُل لديه تنوّعاً كان قد تمثّله شواشيًّا، ثمّ عمل في نهاية المطاف، على أنْ يشتقّ من صلبه هو كلّما مضمونٍ. وفي المقابل، غايةُ الفلسفة، المفتوحُ وغيرُ المحجوب، هي مضادّةٌ للمنظومة بقدر ما هي مضادّةٌ للمنظومةِ حرّيةُ الفلسفة في تأويل الظاهرات التي تقارعها عزْلاء. لكنْ، ينبغي

للفلسفة أن تبقى منها المنظومةُ على بال، بقدر ما أنّ المتنافرَ وإيّاها إنّما يجابهها بصفته منظومة. ذلك أنّ العالَم المسيَّر ينزع إلى المنظومة. فالمنظومة إنّما هي الموضوعيّة السالبة، لا الذات الموجبة. في طور تاريخيٍّ نبَذ المنظوماتِ من حيث تنطبق بصرامة على المضامين، ونفاها في مملكة الشعر الفكريِّ المشؤومة، ولم يحتفظ منها إلاّ بالحرْف الباهت لخطاطةٍ تنظيميّة، يغدو من العسير على المرء أنْ يتمثّل بكيفيّة حيّةٍ، ما دفع قديما، الفكر الفلسفيَّ إلى توخّي المنظومة. ولا ينبغي عند النظر في تاريخ الفلسفة، أن تمنع فضيلةُ التحزّبِ إلى هذا الموقف أو ذاك، وتحولَ دون التعرّفِ إلى كم كانت المنظومة العقلانيّة أو المثاليّة على مرّ أكثر من قرنيْن، متفوّقةً على خصومها، إذْ يبدون بالمقارنة معها، سُذَّجا تُفَّها. فالمنظومات تعمل وتُنجز وتؤوّل العالَم، أمّا الآخرون فيكتفون في حقيقة الأمر، بالتوكيد: وهذا محال أن يستقيم؛ ومن ثمّ يستسلمون ويخيبون بالدلالة المضاعفةِ للمفرَدة. ولو توصّلت المنظوماتُ في نهاية المطاف، إلى مزيد من الحقيقة، لأيّدَ ذلك الطابعَ المتزائلَ للفلسفة. إذْ أنّه سيعود لها في كلّ الأحوال، أن تنتزع مثل تلك الحقيقة ممّا هو ثانويّ، وتغالبَ بها الفلسفاتِ التي لا تصف نفسها بالمتفوّقة لمجرّد الغطرسة: ولا سيّما أنّه لم يزل يشغَلُ المادّيةَ إلى اليوم، أنّها اكتُشفت في مدينة أبْديرة. طبقا للنقد النيتشويّ، لم تتعدّ المنظومةُ كونَها توثيقاً لصَغارة المتحذلقين الذين كانوا يعوّضون عوزَهم السياسيَّ بالبناء المفهوميّ لحقّهم الذي يكاد أن يكون حقَّ إيالةٍ لما هو كائن وسيطرةٍ عليه. لكنّ الحاجة إلى المنظومة، الحاجةَ إلى عدم الاكتفاء بالمتناثر المشتَّتِ(*) في المعرفة، بل بلوغ العلم المطلق، الحاجةَ التي تتبدّى دعواها لا محالةَ وبكيفيّة غير إراديّة، في الطابع

(*) وردت باللاتينية: membra disiecta

البُرهانيّ لكلّ حكم مفرَد، قد كانت في بعض الأحيان، تتعدّى التشاكلَ الزائف للفكر مع المنهج الرياضيّ-العلميّ الذي لا فكاك من الإقرار بنجاحاته. من منظور فلسفة التاريخ، كانت للمنظوماتِ ولا سيّما منظومات القرن السابع عشر، غايةٌ تعويضيّة. ذلك أنّ العقل(*) نفسَه الذي كان قد قوّضَ في انسجامٍ مع مصلحة الطبقة البرجوازيّة، النظام الإقطاعيَّ وشكلَ تفكّره الروحيَّ، وأطاح بالأنطولوجيا المشّائيّة، هو الذي سرعان ما تملّكه الخوف من الشواش إذْ كان يعاين الأطلالَ ويضربُ إلى ما هو بسبيله. فهو يرتعد أمام ما لا يزال قائما ضمن دائرةِ هيمنته بكيفيّة تتهدّدُه، ويتقوّى بقدر ما تتقوّى سطوتُه. طبَع هذا الخوفُ في بداياته نمطَ السلوك المؤسِّس للتفكير البرجوازيِّ الذي يقوم على التعجيل بتحييد كلّ خطوة في اتّجاه التحرّر، من خلال تعزيز أسباب النظام. إذ أنّه يتحتّم على الوعي البرجوازيّ في ظلٍّ نقْصِ تحرّره، أنْ يخشى تحطيمَه بمفعول وعيٍ أكثر تقدُّما؛ وبما أنّه لا يكوّن الحرّية بالتمام، فإنّه يستشعر أنّه لا يُنتِج منها إلاّ صورة مشوَّهة؛ ولذلك يوسّع نظريًّا، استقلاليّتَه لتتّخذ شكلَ منظومةٍ تشبه في الآن نفسه، إواليّاتِه القهْريّة. لقد عمل العقل البرجوازيُّ على أنْ يُنتج من صلبه، النظامَ الذي كان قد نفاهُ في الخارج. غير أنّ هذا النظام لم يعُدْ من حيث هو منتوجٌ، نظاما. وإنّه لعلى مثل هذا النظام العقليّ-الباطل كانت تقوم المنظومة: ما يُنصَب ويُوضَع، ثمّ يهِلُّ بصفته كائنا-في-ذاته. وأمّا مصدرها فكان تعيّن عليها أنْ تنقله إلى فكر شكلانيّ مفصول عن مضمونه، إذ أنّه على هذا النحو دون سواه كان بالإمكان أن تهيمن على الموادّ. ومن ثمّ، المنظومة الفلسفيّةُ كانت من البداية، نقائضيّة. وكان الاستعداد الذي يحرّكها يتداخل مع امتناعها الذي حكم مباشرةً على

(*) وردت في كامل ذا الموضع، باللاتينية: ratio

التاريخ المبكّر للمنظومات الحديثة بأن تُلغي المنظومة اللاحقةُ المنظومات السابقة. وأمّا العقل الذي أبطل افتراضيًّا جميع التعيينات الكيفيّة التي كان يرتبط بها، لكي ينفرضَ بصفته منظومةً، فقد دخل في تناقض لا الْتئام فيه مع الموضوعيّة التي كان عنّفها من حيث ادّعى فهمها مفهوميًّا. فتناءت عنه هذه الموضوعيّةُ بقدر ما كان قد أخضعها إلى مُبرهَناته، وفي نهاية المطاف إلى مبرهَنة التطابق والهويّة. إنّ حذْلقات المنظومات جميعا بما فيها التكلّف في تعقيداتِ المعماريّة النسقيّة عند كنْط، وحتّى عند هيغل على الرغم من برنامجه، هي أماراتٌ على إخفاق مشروطٍ قبْليًّا ينتقشُ بصدْقيّةٍ لا نظير لها في صدوع المنظومة الكنْطيّة؛ وحتّى عند موليير، الحذلقةُ هي مكوّن رئيسٌ من مكوّنات أنطولوجيا الفكر البرجوازي. إذْ أنّ ما يتفلّت من مطابقة المفهوم، في ما ينبغي فهمُه مفهوميًّا، يُجبر المفهومَ على أنْ يتّخذ هيئةَ شطَطٍ على نحو أنّه ما منْ شكٍّ يُثارُ في ما يتعلّق بتماميّة المنتوج النظريّ التي لا غبار عليها، وبكماليّته ودقّته. لقد لازمَ الفلسفةَ الكبرى الهوسُ الذُهانيُّ بألاّ تحتمل إلاّ نفسَها، وأن تتعقّب ما يتفلّتُ بكامل مكرِ عقلها، والحال أنّه ما ينفكّ يتفلّتُ من أشكال تعقّبها له. ذلك أنّ الباقيَ الأدنى من اللاتطابق كان يكفي لتفنيد التطابق كلّيًا ومن حيث مفهومُه. ومن ثمّ، أشكال شطط المنظومات منذ الغُدّة الصنوبريّة عند ديكارت والمبرهَنات والتعريفات عند سبينوزا التي ضُخّت فيها العقلانيّةُ برمّتها ثمّ استُخرجت منها استدلاليًّا، إنّما تشهد من حيث انعدامُ حقيقتها الذي هو انعدامُ حقيقة المنظومات نفسها، على ضَلال هذه المنظومات.

في المثاليّةِ هيْجًا

التاريخُ الضارب في القِدم للمنظومة التي كان الرّوح المتنفّذ يعتقد أنّه يتجلّى فيها، إنّما يكمنُ في القبْرُوحيّ، أي في الحياة الحيوانيّة

للنوع. الوحوش الضارية تتضوّر جوعا؛ والانقضاض على الفريسة صعبٌ وفي غالب الأحيان خطِر. ولكي ينقضّ الحيوان على فريسته، يحتاج فعلا إلى دوافع إضافيّة. وهذه إنّما تنصهر مع ألم الجوع إذْ يثير الهيْج توثُّبا على الفريسة، تهيُّجًا يُرعب في الوقت المناسب، الفريسةَ ويشلّها. في سياق التقدّم الذي يُفضي إلى الانسانيّة، يُعقلَن ذلك كلُّه بواسطة الاسقاط. ذلك أنّه على الحيوان العاقل الذي تحرّكه الشهوةُ ضدّ خصمه، أن يجد علّة كافية وهو المحبوُّ بأنا أعلى. كلّما كان ما يفعله خاضعا بالتمام إلى قانون المحافظة على الذات، ارتفع عنه الحقُّ في أن يُقرّ بأوّليّة ذا القانون لنفسه كما للآخرين؛ وإلاّ ستفقد منزلةُ الحيوان السياسيّ(*) التي تُحصَّل بعناء، مصداقيّتَها كما يُقال في أيّام الألمانِ هذه. فلا بدّ للكائن الحيّ الذي ينبغي افتراسُه، أن يكون فاسدا قبيحا. وهذه الخُطاطة الأنثروبولوجيّة قد تصعَّدت حدَّ نظريّةِ المعرفة. في المثاليّة وبشكل أكثر وضوحًا عند فيشته، تسيطر إيديولوجيا أنَّ اللاأنا، الغير(**)، وفي الختام كلّ ما يذكّر بالطبيعة، هو أخفضُ مرتبةً، لكيْ تتمكّن وحدةُ الفكر الذي يحافظ على ذاته، من ابتلاعه في هدوء. هذا ما يبرّر مبدأها بقدر ما يزيد من جشعها. ومن ثمّ، المنظومة هي ما صار للرّوح بطنا، والهيْجُ هو خصّيصةُ كلّ مثاليّة؛ أعني التهيّج الذي يمسخ حتّى إنسانيّةَ كنْط، ويناقض هالةَ السموّ والنُبل اللّذيْن كان يعرف كيف يخلعهما عليه. ذلك أنّ تصوّر الإنسان في المركز والوسط يقترن بازدراء الإنسان: لا شيء يبقى بلا منازع. أمّا الصرامة الساميةُ للقانون الأخلاقيّ فأخرِجتْ على منوال ذلك التهيّج المعقلَن ضدّ اللامتطابق، وحتّى هيغل الليبراليّ لم يكن يفْضُل ذلك حين كان يوبّخ

(*) وردت باليونانيّة: ζῷον πολιτικόν

(**) وردت بالفرنسيّة: autrui

بالإعلاء من شأن الطويّة السيّئة، أولئك الّذين يرفضون المفهوم التأمُّلانيّ، وأقنمةَ الرّوح(٥). إنّ العنصر المحرِّر عند نيتشه الذي يكوّن فعليّا منقلَبا في الفكر الغربيّ اكتفى اللاحقون بالاستحواذ عليه، كان يكمن في أنّه قد أظهر مثل تلك الألغاز. فالرّوح الذي يرفض العقْلنة وطوقَها، ينتهي بفضْل تفكّره الذاتيّ، عن كونه الشرّ الجذريَّ الذي يتهيّج بإزاء الآخر. - لكنّ المسار الذي تتفكّكُ فيه المنظوماتُ بمقتضى سيّانيّتها، إنّما يستجيب إلى مسار اجتماعيّ. إذ أنّ العقل البرجوازيّ كان بما هو مبدأُ تبادل، قد قرّب فعليًّا من المنظومات ما كان يلتمسُ التعرّف إليه وتحويلَه إلى عنصر قابل للقيْس، ومن ثمّ استحوذ أكثر فأكثر على ما هو في الخارج، وهذا ما نجح فيه نجاحا متزايدا وإن كان بالقوّة، نجاحا قاتلا. ما كانت النظريّة قد خبرتْه باعتباره باطلا، أثبتته البراكسيسُ بكيفيّة ساخرة. لهذا صار الخطابُ حول أزمة المنظومة يُستحسَن بصفته إيديولوجيا حتّى عند أولئك الّذين لم يكفّوا في السابق عن الطعن على مبدإ التلخيص(*) بلهجة تنمّ عن الوثوقيّة والضغينة. لم يعدْ يتعيّن بناءُ الواقع، لأنّه يُفترض أن يُبنى بكيفيّة أعمق. وأمّا ما يسوّغ لذلك فهو عدم معقوليّته التي تتقوّى تحت ضغط المعقوليّة الجزئيّة: التفكيكُ بواسطة الادماج. لو تبدّى المجتمعُ بما هو مجتمع مغلَقٌ، ومن ثمّة بما هو منظومةٌ لا تأتلف مع الذوات، لكان بالنسبة إلى الذوات مصدرَ شقاء، طالما أنّها ذوات. وما يُزعَم أنّه من صلب

(٥) «ينبغي حملُ التفكير أو التصوّر الذي لا يكون منه على بال إلاّ مجرّدُ كينونة متعيّنة، الكَيانُ، على بداية العلم التي أشرنا إليها، والتي حقّقها برمنيدس من حيث خلّص تصوّرَه ورفعَه مع تصوّرات الأزمنة اللاحقة أيضا، إلى مصافّ الفكر المحض، الكينونة بما هي كذلك، ومن ثمّ ابتدع عنصرَ العلم.» هيغل، **علم المنطق**، ضمن: **الأعمال الكاملة**-*WW* ٤، ص. ٩٦).

(*) وردت بالفرنسية: Aperçu

الوجود، أعني القلق، إنّما هو رُهاب المجتمع وقد صار إلى منظومة. أمّا أنصاره فينفون عنه عمدًا، الطابع النظاميَّ الذي كان بالأمس، بمثابة كلمة السرّ التي تختصّ بها الفلسفة المدرسانيّة؛ وبهذه الكيفيّة، يمكنهم بلا محاسبة، أن يتقمّصوا دور الناطق باسم تفكير حرّ وأصيل وربّما غير أكاديمي. مثلُ سوء الاستعمال هذا لا يُبطل نقدَ المنظومة. إذ أنّ كلّ فلسفة حريصة كانت على العكس من الفلسفة الشكوكيّة التي كانت قد رفضت هذا التشديد، تشدّد على اقتسام مبدإ أنّ الفلسفة لا تكون ممكنة إلاّ من جهة ما هي منظومة. وهذا المبدأ قد شلّ الفلسفةَ بقدر ما شلّتها التوجّهاتُ الإمبيريقيّة. إذ أنّ ما يُفترَض أن تُطلق عليه بدءا، حكما صائبا، يُصادَر عليه من قبْل أن تبدأ. ذلك أنّ المنظومة بما هي شكلُ عرْض للجملة الشاملة، تضعُ الفكرَ بصفته مطلقا ضدّ كلّ مضمون من مضامينه، ومن ثمّ تُبدّد المضمونَ في الفكر: إنّها مثاليّةٌ من قبْل أيّ برهنة تدافع عن المثاليّة.

في الطابع المزدوَج للمنظومة

لكنّ النقد لا يُعدم بكيفيّة تبسيطيّة، المنظومة. لقد كان دالمبير في أوْج عصر الأنوار، على حقٍّ حين ميّز بين روح المنظومة وبين الرّوح النظاميّ(*)، ولقد أخذ منهجُ الموسوعة(**) هذا التمييزَ في الحُسبان. ليس وحده الحافز الدارج للترابط الذي لا ريب أنّه يتبلور بالأحرى على صعيد اللامترابط، هو الذي يشهد لصالح الرّوح النظاميّ؛ فهو لا يُشبع فقط جشعَ البيروقراطيّين الّذين يُقحمون كلَّ شيء في مقولاتهم. ذلك أنّ شكل المنظومة مطابقٌ للعالَم الذي يتفلّتُ من حيث مضمونُه، من

(*) وردت بالفرنسيّة: esprit de système/esprit systématique

(**) وردت بالفرنسيّة: Encyclopédie

سطوةِ الفكر؛ إلاّ أنّ الوحدة والاتّساق هما في الآن نفسه، انعكاسٌ مشوَّه على فكرٍ مهيمِن وقمعيّ، لوضعٍ مهمَّدٍ لم يعدْ متضادّا منذ وقت طويل. ومن ثمّ، لا يترك المعنى المضاعف للمنظومة الفلسفية، أيَّ خيار ما خلا حملُ قوّة التفكير التي تخلّصت من المنظومات، وتنزيلها ضمن التعيين المفتوحِ للّحظات الفرديّة. لم يكن هذا غريبا بإطلاق عن المنطق الهيغليّ. ذلك أنّ التحليل المدقّق لمختلف المقولات الذي يعرُضُ في الوقت نفسه، باعتباره تفكرّها الموضوعيّ، كان يُفترض فيه من دون الرجوع إلى أيّ شيء يسلَّط من عل، أنّ كلَّ مفهوم يمرّ في آخره. كانت هذه الجملة الشاملة تعني عندئذ في نظر هيغل، المنظومة. بين مفهوم المنظومة باعتبارها ما يُغلِق ومن ثمّ ما يسكِّن ويهمِّدُ، وبين مفهوم الديناميّة باعتبارها محضَ الإنتاج المستقلّ انطلاقا من الذات، ديناميّةً مقوّمةً لكلّ منظومة فلسفيّة، يسيطر التناقض بقدر ما تسيطر النسابةُ والتواشج. ولم يكن بمقدور هيغل تسويةُ التوتّر القائم بين السكونيّة وبين الديناميّة إلاّ بواسطة بناء مبدإ الوحدة، أي الرّوح، بصفته في الآن نفسه، كائنا-في-ذاته ومحضَ صائر، مستأنفا في ذلك المقالةَ الأرسطيّةَ-المدرسانيّةَ في الفعل المحض(*). أمّا الطابع الشاذّ لذلك البناء الذي يرخّم الإنتاج الذاتيّ والأنطولوجيا، الاسميّةَ والواقعيّة، عند النقطة الأرخميديّة، فإنّه يحول من داخل المنظومة أيضا، دونَ حلّ ذلك التوتّر. ومع ذلك، مثْل مفهوم المنظومة هذا إنّما يتفوّق فعلا على مجرّد المنظومة العلميّة التي تقتضي العرْض المرتَّب والمرصَّف للأفكار، والبناء النسيقَ للفنون والصناعات بحسب أغراضها، ولكن من دون التشديد الصارم انطلاقا من الموضوع، على الوحدة الداخليّة للّحظات. وذلك من فرْط أنّ مصادرة هذه الوحدة مقترنةٌ بافتراضِ تطابق كلّ كائن

(*) وردت باللاتينيّة: actus purus

مع مبدإ المعرفة، ومن فرْط أنّ هذه المصادرة مهما كانت مشحونةً في سياق النظر التأمّليّ المثاليّ، إنّما تذكّر من جانب آخرَ بكيفيّة مشروعةٍ، بتواشج الموضوعات بعضها مع بعض، تواشجا قد تحوّل إلى طابو مع الحاجة العلميّة إلى النظام، ومن ثمّ استُبدل بوابلٍ من الخُطاطات. ما تتّصل فيه الموضوعاتُ بدلا من أن يكون كلّ موضوع تلك الذرّةَ التي يختزله فيها المنطقُ التصنيفيُّ، إنّما هو أثرٌ لتعيين الموضوعات في ذاتها، التعيين الذي كان كنْط قد نفاه، وعمل هيغل ضدّ كنْط، على استعادته من خلال الذات. فهمُ شيء بذاته وليس مجرّد تكييفه، بل نسْبُه إلى منظومة الإحالة، لا يعدو كونَه درْكَ اللحظة الفرديّة في ترابطها المحايث مع اللحظات الأخرى. ومثل هذه النزعة الذاتويّة المضادّة إنّما تتجلّى تحت الغلاف المتصدّع للمثاليّة المطلقة، في الميل إلى استكمالِ معالجةِ الأشياء بالاسْتناد إلى كيفيّةِ صيرورتها وحدثانها. إنّ تصوّر المنظومة يذكّر في شكل معكوس، باتّساق اللامتطابق الذي تشوّهه تحديدا المنظومةُ الاستدلاليّة. وعليه، يبقى نقد المنظومة والتفكير اللانظاميُّ متخارجيْن طالما أنّهما عاجزان عن تحرير قوّة الاتّساق التي كانت المنظومات المثاليّة قد حملتها على الذات الترنسندنتاليّة.

المنظومةُ نقائضيًّا

لم يزل مبدأُ الأنا الذي يشيّد المنظومةَ، المنهجُ المحض الذي يتقدّم كلّما مضمون، يكوّن العقلَ(*). فلا شيء يحدُّه من الخارج، ولا حتّى ما يُظنُّ أنّه نظامٌ روحيّ. وبما أنّ المثاليّة تحمل على مبدئها في جميع أطوارها، لانهائيّةً موجبة، فإنّها تحوّل طبيعة التفكير، قيمومتَه

(*) وردت باللاتينية: ratio

التاريخيّةَ، إلى ميتافيزيقا. إذْ أنّها تلغي كلّ كائن متنافر. وهذا إنّما يحدّد المنظومة باعتبارها صيرورة محضا، وسيرورةً محضا، وفي الختام باعتبارها ذلك الإنتاج المطلقَ الذي يقول عنه فيشته بصفته فيلسوفَ النظاميّة الأصيلة، إنّه التفكير. حتّى عند كنْط، لم يُكبح جماحُ العقل المتحرّر، التقدّمُ إلى ما لا نهاية له(*)، إلاّ بواسطة بعضِ تعرّف شكليٍّ إلى اللامتطابق. ذلك أنّ النقيضة بين الجملة الشاملة واللاتناهي التي مردُّها أنّ ما لا نهاية له الذي بلا سكون، إنّما يفجّر المنظومة الساكنة التي لا توجد مع ذلك، إلاّ بفضل اللاتناهي، هي نقيضةُ الماهيّة المثاليّة. إنّها محاكاةٌ لنقيضة مركزيّةٍ للمجتمع البرجوازيّ. إذ أنّه يتعيّن على المجتمع البرجوازيّ أيضا للمحافظة على بقائه وليظلّ مساويا لذاته، بل لـ«يكونَ»، أن يتوسّع باستمرار، ويذهب بعيدا، ويدفع الحدود إلى الأقصى، وألاّ يقف عند أيٍّ منها، أيْ ألاّ يظلّ مساويا لذاته(٩). لقد بُرهن له على أنّه سيتحتّم عليه طبقا لمفهومه وحالما يبلغ سقفا مّا ولم يعُد يتوفّر خارجَه على فضاءات غير رأسماليّة، أنْ ينسخ نفسه بنفسه ويتعدّى ما هو عليه. هذا ما يفسّر بالنسبة إلى العصر القديم وعلى الرغم من أرسطوطاليس، لماذا كان المفهوم الحديث للديناميّة كما للمنظومة، غيرَ مناسب. ولن يكون بمقدورنا حمْل هذين المفهومَيْن حتّى على أفلاطون الذي اتّخذت العديد من محاوراته شكلَ المعاياةِ، إلاّ بكيفيّة استرْداديّة. لذلك، ما يعيبه كنْط على القدامى لا يُفهم من منظور منطقيّ تبسيطيّ كما قد يبدو من عرضه، بل تاريخيّا: إنّه ينمّ عن حداثة بإطلاق. ومن جانب آخر، تتجسّد النظاميّةُ في الوعي المحدَث إلى درجة أنّ النزعات المضادّةَ للمنظومة التي نشأت عند هوسّرل، تحت اسم الأنطولوجيا، ثمّ اشتُقّت منها الأنطولوجيا الأساسيّةُ، تتكوّن

(*) وردت باللاتينية: progressus ad infinitum

من جديد منظومةً وإنْ بثمنِ شكْلنتها. وعليه، ما تنفكّ الماهيّة السكونيّة والماهيّة الديناميّة للمنظومة تتضادّان من حيث تتشابكان بتلك الكيفيّة. أعني أنّه إذا تعيّن على المنظومة أن تنغلق بالفعل وألاّ تحتملَ أيَّ شيء خارج طوْقها، فإنّها تصير بصفتها لانهائيّة موجبة، متناهية سكونيّةً، وإنْ تُصوِّرت بعدُ بكيفيّة ديناميّة. أن تحمل المنظومة نفسَها بنفسها كما كان هيغل يُثني على منظومته، فهذا يعني تجميدَها. وباختصار شديد، لا بدّ للمنظومات المغلقة أن تكون مكتملة. أمّا التهاريج التي ما تنفكّ تُحسَب على هيغل من مثْل أنّ تاريخ العالم يكتمل في الدولة البروسيّة، فليست هي بمحض تجريدات مرصودة لغايات إيديولوجيّة، ولا هي بنافلة بالنظر إلى الكلّ. إذ أنّ الوحدة المزعومة بين المنظومة وبين الديناميّة تنهار من حيث بُطلانُها الضروريّ. ذلك أنّ هذه الديناميّة من حيث تنفي مفهوم الحدود وبصفتها نظريّةً يتأكّد عندها أنّه ما يزال يوجَد شيءٌ مّا في الخارج، إنّما تشي أيضا بنُزوعٍ إلى إنكار المنظومة التي هي نتاجٌ لها. ومن ثمّ، لن يكون عقيماً أن نعالج تاريخ الفلسفة الحديثة من منظور كيفيّةٍ تأقلمها مع التضادّ القائم بين السكونيّة وبين الديناميّة ضمن المنظومة. والحقُّ أنّ المنظومة الهيغليّة لم تكن في ذاتها صيْرًا، بل كانت بكيفيّة مضمَرة، متفكّرةً مسبّقا في كلّ تعيين مفرَدٍ من تعييناتها. مثْلُ ذا الضمان إنّما يقضي عليها باللاّحقيقة. ذلك أنّه سيتختّم على الوعي بكيفيّة تكاد أن تكون غيرَ واعية، أنْ ينغمس في الظاهرات التي يتّخذ منها موقفا. وعليه، لا ريب أنّ الجدليّة ستتحوّلُ نوعيًّا. إذ أنّ الاتّساق النظاميَّ سينهار. ولن تبقى الظاهرة على ما هي عليه عند هيغل بالرغم من كلّ إثباتاته المعاكسة: أعني كونها مثالا يُضرب على مفهومها. وهذا إنّما يحمل على الفكر عملا ومجاهدةً أكثر ممّا يعنيه هيغل بهذين اللّفظيْن، لأنّ الفكر عنده يشتقّ دائما من موضوعاته، ما هو في ذاته فكرٌ قائم. وعلى الرغم من برنامج التخارج، يُشبع الفكرُ

نفسه بنفسه، فلا يُصلْصِل إلاّ بصوته، مع أنّه يقتضي عكسَ ذلك. لو تخارج الفكر بالفعل، إلى الشيء، ولو عكف على الشيء لا على مقولته، لأخذ الموضوعُ في حدّ ذاته يتكلّم تحت أنظار الفكر المستقرّة. لقد عارض هيغل نظريّةَ المعرفة بالتشديد على أنّه بطرْق الحديد وحده يصبح المرء حدّادًا، وأنّ المعرفة لا تتحقّق إلاّ حذوَ ما يقاومها، أي إن جازت العبارة في اللانظريّ. وعلينا أن نأخذ عنه هذا حرْفيًّا؛ إذْ هذا وحده ما ستستعيد به الفلسفةُ ما وصفه هيغل بالحرّية حيال الموضوع التي كانت قد فقدتْها من جرّاء سحر مفهوم الحرّية، أعني استقلاليّة الذات الواضعةَ للمعنى. بيد أنّ القوّة التأمُّلانيّةَ التي بمقدورها أن تفجّر ما لا ينحلُّ إنّما هي قوّة السلب. إذْ أنّه فيها وحدها يبقى الطابع النظاميُّ قائما. ذلك أنّ مقولاتِ نقد المنظومة هي في الآن نفسه، المقولات التي تُدرك الجزئيّ. وما كان في السابق قد تغلّب بكيفيّة مشروعة، على الفرديّ، لا يحلّ إلاّ خارج المنظومة. فالنظرةُ التي تُدرك إذ تتأوّل الظاهرةَ، أكثر من مجرّد ما تكون عليه، وبهذا وحده تدركُ ما هي الظاهرةُ، إنّما تعمل على دَنْيَنة الميتافيزيقا. وحدَها الشذراتُ بصفتها شكلَ الفلسفة، ستفيء بما ارتسمتْه المثاليّةُ بالوهم موناداتٍ، إلى ما تختصّ به. وستكون تصوّراتٍ في الجزئيّ، للجملة الشاملة التي ليس يمكن بما هي كذلك، أنْ تُتصوَّر.

الحُجّة والتجرُبة

إنّ الفكر الذي لا يجوز له أن يؤقنِم إيجابيًّا أيَّ شيء خارج التنجُّز الجدليّ، يتعدّى الموضوعَ الذي لم يعُد من الممكن أن يتظاهرَ بأنّه وإيّاه واحد؛ ويصير أكثر استقلاليّةً ممّا هو عليه ضمن تصوّر إطلاقيّته الذي يقترن فيه ما هو مسيطر وما هو خاضع كلاهما تابع في حدّ ذاته للآخر. ولعلّ هذا ما كان كنْط يستهدفه إذ أعفى دائرةَ المعقول من كلِّ محايث.

ذلك أنّ الاستغراق في الفرديّ، المحايثةَ الجدليّة إذ تذهب إلى الأقصى، إنّما يحتاجان أيضا باعتبارهما لحظةً مكوّنةً، إلى الحريّة في الخروج عن الموضوع، حريّةً تلغيها دعوى التطابق. قد يكون هيغل زجر تلك الحرّية: أعني من حيث كان يستسلم للتوسيط بالتمام ضمن الموضوعات. في ممارسة المعرفة، أي في حَلّ ما لا يمكن حلّه، تظهر لحظة تعالي الفكر تلك من حيث أنّ الممارسة باعتبارها ميكرولوجيا، لا تتوفّر إلاّ على أدوات ووسائل ماكرولوجيّة. ومن ثمّ، مقتضى الترابط بلا منظومة هو مقتضى نماذج للفكر، نماذجَ ليست هي من مجرّد طراز مونادولوجيّ. فالنموذج يتعلّق بالنوعيّ تخصيصا، وبأكثر من النوعيّ، من دون أن يجعله يتبدّد ضمن مفهومه الأعلى والأعمّ. وعليه، التفكير فلسفيّا إنّما يعني التفكير ضمن نماذج؛ والجدليّة السلبيّة هي جمّاعُ تحليلات للنماذج. ستنحطّ الفلسفة من جديد إلى إثبات يقوم على المواساة، لو توهّمت هي نفسُها مع الآخرين، أنّه يتعيّن عليها أن تؤثّر أيضا في موضوعاتها من الخارج، أيّا كانت الكيفيّة التي تحرّك بها هذه الموضوعاتِ في حدّ ذاتها. ما ينتظِر في الموضوعات نفسِها إنّما يقتضي تدخّلا لتتكلّم من منظورِ أنّ القوى المحرَّكةَ من الخارج وفي الختام، النظريةَ المطبّقَة على الظاهرات، إنّما تستقرُّ وتسكن إلى تلك الموضوعات. بهذا المعنى أيضا تشير النظريّةُ الفلسفيّةُ إلى نهايتها: أعني عبْرَ تحقّقها. ولا يَعدم التاريخُ مثل هذي المقاصد. إذ أنّ المفهوم الأعلى للتاريخ، مفهومَ العقل، يُضفي على الفكر التنويريّ الفرنسيّ إذا نظرنا فيه من حيث الشكل، طابعا مّا نظاميًّا؛ لكنّ التشابك المقوِّمَ بين فكرة هذا التنوير في العقل وبين فكرةِ تنظيمٍ عقليٍّ وموضوعيّ للتاريخ، يخلّص المنظومةَ من الآفة التي تطغى عليها من جديد حالما يتخلّى العقل من حيث هو فكرةٌ، عن تحقّقه فيصير هو نفسُه مطلقا باعتباره روحا. ذلك أنّ التفكير بصفته موسوعةً، ما يتنظّم عقليّا ويكون مع

ذلك، منفصلا، غيرَ نظاميٍّ، متراخيا، إنّما يعبّر عن الرّوح النقديّ الذاتيّ للعقل. وهو يمثّل ما تفلّتَ إذّاك من الفلسفة من خلال ابتعادها المتزايد عن البراكسيس، كما من حيث تنزيلُها ضمن المؤسّسة الأكاديميّة، أعني تجرُبة العالَم، تلك النظرة إلى الواقع التي يكوّن الفكرُ أيضا لحظةً من لحظاتها. ليست حرّية الفكر شيئا آخر سوى ذلك. لكن، ليس بإمكان الفكر مثله مثل عنصر رجل الآداب(*) الذي شوّهت صورتَه أخلاقيّاتُ علم البرجوازيّة الصغرى، أن يتحرّر ممّا تُسيء الفلسفة المعلْمَنةُ استعماله، أعني الانقباضَ التوسيطيّ والحجّةَ والدليل التي كانت في كثير من الأحيان موضِع تشكيك. كلّما كانت الفلسفةُ جوهريّةً، اقترنت هاتان اللحظتان. وبشيء من التماسف ستكون الجدليّةُ بالتوصيف، الجهدَ المرفوع إلى مصافّ الوعي الذاتيّ والمبذولَ في جعل اللحظتيْن متداخلتيْن متصالبتيْن. ولولا هذا لتردّى اختصاصُ الحجّة إلى تقنيةِ المختصّ، بلا مفهوم وفي صلب المفهوم، كما هو منتشرٌ اليومَ بكيفيّة أكاديميّةٍ في ما يسمّى الفلسفة التحليليّةَ التي بإمكان الروبوتات أن تتعلّمها وتنسخَها. فالاستدلالُ المحايثُ مشروعٌ حيثما يتلقّى الواقعَ الفعليَّ مُدرَجا ضمن منظومةٍ ليبسط من جديد ضدّ هذا الواقع الفعليّ قوّتَه الأخصّ. وفي المقابل، يمثّل عنصر الحريّة في الفكر المنظَّمَةَ التي تعلمُ بعدُ ما في ذلك الترابط لاحقيقةً مفخّمة. فمن دون ذا العلمِ، لن يقومَ عنصر الحرّية ذاك، ومن دون تملّك قوّة المنظومة، سيُخفق الفكرُ. أنّ اللّحظتيْن كلتيهما تندمجان بانفصالٍ وتصادُم، فهذا أساسُه إنّما يكمنُ في القدرة الفعليّة للمنظومة التي تُدمج أيضا ما يتعدّاها بالقوّة. لكنّ لاحقيقةَ الترابط المحايث نفسِه تتبدّى عند التجرُبة القاهرة لكونِ العالَم الذي يتنظّم نظاميًّا كما لو كان العقلَ

(*) وردت بالفرنسيّة: homme de lettres

المتحقّقَ الذي يمجّده هيغل، إنّما يؤبّدُ في الوقت نفسه وفي هذَره القديمِ، عجزَ الرّوح الذي يبدو على أنّه ذو سطوة. ومن ثمّ، يدافع النقد المحايث للمثاليّة عن المثاليّة من حيث يُظهر كم هي منخدعة بنفسها، وإلى أيّ مدى يكون الأوّلُ الذي هو دوما في نظرها، الرّوحُ، متواطئا مع الهيمنة العمياء لمجرّد ما هو كائنٌ. ومقالةُ الرّوح المطلق تعزّز بلا توسيطٍ ولا هوادةٍ، ذلك التواطؤَ. - سيكون الاجماع العلميّ على استعداد للتعرّف أيضا إلى أنّ التجربة تتضمّن النظريّة. ولكنّها «زاويةُ نظر»، وفي أحسن الأحوال، تقوم على الفرْض. وبعض الممثّلين المتساهلين للنزعة العلمويّة يطالبون ما يسمّونه علما نزيها أو خالصا بوجوب أن يأخذ في الحسبان مثل تلك المفترَضات. وهذا المطلب هو تحديدا ما يتنافى مع التجربة الروحيّة. فلو أردنا أن تكون لها بأيّ ثمنٍ زاويةُ نظر، لكانت عندئذ زاويةَ نظرِ الآكل بإزاء المشويّ. إذ أنّها تحيا بها من حيث تلتهمها: حين ستزول فيها، ستكون الفلسفةُ. وإلى يوم الناس هذا، تجسّد النظريّةُ ضمن التجربة الروحيّة، ذلك الفنّ الذي كان غوته قد استشعره في علاقة بكنْط، باعتباره مؤلما. ولو تمادت التجرُبة في ديناميّتها وسعادتها فحسب، لما كان كابحٌ يكبحها. ذلك أنّ الإيديولوجيا تتربّص بالرّوح الذي إذْ يستمتع بنفسه مثلَ زرادشتِ نيتشه، يكاد يتصيّر لا محالة، إلى مطلق. وهذا ما تمنعه النظريّةُ. فهي تصوّب سذاجة ثقة الرّوح بنفسه من دون أن يتعيّن عليه أنْ يضحّي مع ذلك، بالتّلقائيّةِ التي تلتمس النظريّةُ من جانبها النفاذ إليها. ذلك أنّ الفرق بين ما يُدعى سهمَ الذات في التجرُبة الروحيّة وبين موضوعها لا يزول البتّة؛ وعلى هذا يشهد الجَهد الضروريّ والمؤلم الذي تبذله الذاتُ العارفة. إذ في وضع عدم الائتلاف يُتعنّى اللاتطابقُ بصفته عنصرا سلبيّا. وبإزاء هذا تتقوْقع الذات على نفسها وتتحصّن بفيْض ضروبِ ردود أفعالها. وحده تفكّر ذاتيٌّ نقديٌّ يصون

الذات من محدوديّة فيضها ويمنعها من إقامة جدار بينها وبين الموضوع ومن اعتبارها كونَها لذاتها الما-في ذاته-و-لذاته. بقدر ما يكون ممكنا وضعُ تطابق بين الذات والموضوع، يتزايد تناقضُ ما يُحمَل على تلك الذات بصفتها عارفةً، قوّةً بلا قيودٍ وتفكّرا ذاتيًّا مفتوحا. فالنظريّة والتجرُبة الروحيّة تحتاجان إلى فعل إحداهما في الأخرى. إذ أنّ النظريّة لا تتضمّن إجابات على كلّ شيء، بل تردّ الفعل على العالَم الكاذب في أدقّ دقائق باطنه. فلا سلطة شرعيّة للنظريّة على ما سيتعدّى طوقَها. ومن ثمّ، الحركيّةُ جوهريّةٌ بالنسبة إلى الوعي، وليست خاصيّة عرضيّة. إذ أنّها تدلّ على سلوك مضاعَف: على الذي يتأتّى من الداخل، على السيرورة المحايثة التي هي على الحقيقة، جدليّة؛ وعلى سلوك حرّ كأنّه خارج عن الجدليّة وغير مثبَّت. غير أنّ السلوكيْن ليسا متباينيْن وحسب. ذلك أنّ للفكر غير المقعَّد وشيجةً مصطَفاةً مع الجدليّة التي تذكّر من جهة ما هي نقد للمنظومة، بما سيكون خارج المنظومة؛ والقوّة التي تحرّرها الجدليّةُ في المعرفة، هي التي تناهض المنظومة. وموقفَا الوعي هذان إنّما يقترنان بواسطة النقد، وليس بواسطة التواطُؤ.

ما يُثير الدُوار

إذا لم تُثر الجدليّةُ التي لم تعدْ «مكبّلةً»[١٠] بالتطابق، اعتراضَ أنْ لا قاعدةَ لها تقوم عليها، اعتراضا يُتعرَّف عليه في ثماره الفاشيّة، فإنّها تثير اعتراضَ أنّه منها يصيب المرءَ دُوار. وهذا ما يحصل عنه شعور مركزيٌّ في الشعر الكبير للحداثة منذ بودلير؛ فيقال للفلسفة بمغالطة تاريخيّة، إنّه لن يكون لها في ذلك أيّ سهم. إذ يُفترض أن نقول ما نشاء؛ وكان تعيّن على كارل كراوْس أن يَخبر أنّه كلّما كانت قضيّةٌ من قضاياه تعبّر عن ذلك بأكثر دقّة، كان الوعي المشيّأ تحديدا بمقتضى

تلك الدقّة، يتأوّه وينوح لكأنّ رأسه واقعةٌ بين المطرقة والسندان. أمّا معنى مثل هذه الشكوى فيمكن أن ندركه في استعمال بعينه للرأي السائد الذي يحلو له بخاصّة أن يقدّم إمّيتيْن ينبغي للاخْتيار بينهما، أن نشطب إحداهما. وبهذه الكيفيّة غالبا ما تُختزل قرارات إدارةٍ مّا في الإجابة بنعم أو لا على مشاريع تُطرح للدرس؛ ولقد غدا فكر الإدارة خفيةً، نموذجا منشودا لفكر يدّعي أنّه ما يزال حرّا. لكن من قوام الفكر الفلسفيّ في وضعيّاته الجوهريّة، ألاّ ينخرط في مثل تلك اللعبة. ذلك أنّ الإمّيّةَ القائمةَ هي بعدُ قطعةُ تنافر. ولن يعود الحكمُ على مشروعيّةِ مقتضياتٍ تُطرح في شكل إمّيّةٍ إلاّ إلى الوعي الذي يكلَّف بالبتّ فيها مسبّقا على نحو أخلاقيّ. والإلحاح على اعتناق زاوية نظرٍ إنّما هو في النظريّة، تمديد للإكراه الأخلاقيّ. ويناظر هذا الإكراهَ الأخلاقيَّ الطابعُ المخشوْشِنُ. وفي خصوص المبرهَنات الكبرى، لا يحتفظ ذلك الإكراه حتّى بصدقها بعد إسقاط المَلاحق والضمائم؛ ولذلك مانع ماركس وإنغلس تمييعَ النظريّة الديناميّة في الطبقات وعبارتها الاقتصاديّة الجذريّة، بواسطة التقابل التبسيطيّ بين الفقير وبين الغنيّ. فالماهيّة تُزوَّر بتلخيص(*) ما هو جوهريّ. إذّاك ستتنازل الفلسفة إلى ما كان هيغل يسخر منه؛ وستتكيّف مع القارئ الكريم من حيث تفسّر ما ينبغي أن يتفكّر المرءُ عند كلّ فكرة، وستتورّط في التردّي الجارف من دون القدرة على مجاراة نسقه. ووراء الانشغال بمعرفة من أين يُمسَك بها، لا يوجد في غالب الأحيان إلاّ الرغبة العنيفة في الإمساك بها كما هي الحال تاريخيًّا مع المدارس التي يأكل بعضها بعضا. ومن ثمّ انتقل التماثل بين الذنب والتكفير عنه إلى تسلسل الأفكار وتتاليها. أمّا مماثلة الرّوح بالمبدإ المهيمِن فهي تحديدا ما ينبغي للتفكّر الفلسفيّ أن يُظهره

(*) وردت بالفرنسيّة: Résumé

للعيان. ذلك أنّ التفكير التقليديّ وعاداتِ الذهن السليم التي تركته خلفها بعد أن زال فلسفيًّا، إنّما تقتضي منظومةَ الإحالة، إطارَ إحالة(*) يمكن أن يجد فيه كلُّ شيء موضعَه. وفضلا عن ذلك، لا نعير اهتماما يُذكرُ لتفهّم منظومة الإحالة، بل إنّها تُخفَض إلى مبرهَنات دُغمائيّة، شريطةَ أن تكون كلُّ فكرة قابلة للتحييز ويُستبعد الفكرُ الذي بلا رصيد. وفي المقابل، لكي تكون المعرفةُ مثمرةً نافعةً، تنهمك بلا هوادة(**) في الموضوعات. والدوار الذي يثيرُه ذلك إنّما هو علامةٌ على الحقّ(***)؛ وصدمة المفتوح، السلبيّةُ، التي هي من قبيل ما يظّهر بالضرورة، في المغطّى وما يعدل نفسَه دوما، لا تَعدِم الحقيقةَ إلاّ بالنسبة إلى الزلل والكذب.

هشاشة الحقّ

ليس تفكيك المنظومات والمنظومةِ عمليّةَ نظريّةٍ معرفةٍ صوريّةً. إذ أنّ ما كانت المنظومة تلتمس في السابق حملَه على التفصيلات والدقائق، لا ينبغي أن يُبحث عنه إلاّ فيها. والفكر لا يضمن مسبّقًا ما إذا كان ذلك موجودا فيها وماذا يكون. على هذا النحو دون غيره سيكون للقول الذي يساء استخدامُه باستمرار بأنّ الحقيقة هي العينيُّ، معناه ومغزاه. ذلك أنّه يقتضي أن يقف التفكير على أدقّ الدقائق. ولا يتعلّق الأمر بالتفلسف حول العينيّ، بل بالأحرى انطلاقا منه. لكن يُرتاب في الانسياق إلى الموضوع المخصوص بأنّه نقص في الموقف الواضح. وما يخالف الموجود يجري بالنسبة إليه مجرى السحر، والحال أنّ القرب ومسقَط الرأس والأمن هي من جانبها في العالَم

(*) وردت بالإنجليزيّة: frame of reference

(**) وردت بالفرنسيّة: à fond perdu

(***) وردت باللاتينيّة: index veri

الزور، أشكال سطوة ساحرة. ومع هذه السطوة يخشى البشر فقدان كلّ شيءٍ، لأنّهم لا يعرفون أيَّ سعادة أخرى، ولا حتّى سعادة الفكر، باستثناء أن يكون بإمكان المرءِ أنْ يتمسّك بشيء مَّا، انعدامَ حرّية أبديًّا. وعلى الأقلّ يُطالَبُ ببعض من الأنطولوجيا في صلب نقدها؛ كما لو أنّ أقلَّ تفهّمٍ بلا رصيد لن يعبّر عمّا يُرادُ بكيفيّة أفضل من الإعلان عن النوايا(*) الذي لا يتعدّاه المرادُ قَيد أنملة. وتتأكّد في الفلسفة، تجرُبةٌ كان شونبرغ قد لاحظها في خصوص النظريّة التقليديّة للموسيقى: أعني أنّ المرء لا يتعلّم على الحقيقة، إلاّ كيف تبدأ جملةٌ [موسيقيّةٌ] مَّا وكيف تنتهي، ولا شيء عنها في حدّ ذاتها ولا عن مجراها. وبالتماثل، سيتعيّن على الفلسفة ألاّ تختزل نفسها في المقولات، بل بمعنى معيّنٍ، أنْ تَنْظم وتؤلّف. ولا بدّ لها في مجرى تطوّرها، أن تتجدّد باستمرار، باعتماد القوّة التي تختصّ بها كما بالاحتكاك بما تقايسُه؛ إذ أنّ ما يحدث فيها هو الذي يحسم الأمرَ، لا الأطروحةُ أو الموقف؛ النسْجُ، لا مجرى الفكر ذو الاتّجاه الواحد سواء كان استنباطيّا أو استقرائيّا. لذلك، لا تقبل الفلسفة بالجوهر، الاختزالَ في تقارير. وإلاّ ستكون سطحيّةً؛ وأمّا أنّها في غالب الأحيان تنساقُ إلى تلخيصها في تقارير، فهذا ما يتكلّم ضدّها. لكن ما يثير الاستياء والاستنكارَ هو ذلك المسلك الذي لا يضمن أيَّ أوّلٍ ولا أيَّ عنصر موثوق منه، ومع ذلك لا يتنازل إلاّ قليلا للنسبويّة أختِ الإطلاقويّة، بمقتضى تعيُّنيّةِ عرْضه وحسب، ومن ثمّ يقترب من المذهب. فيدفع حدَّ القطيعة وإلى ما أبعد من هيغل الذي كانت جدليّته تعمل على تملّك كلّ شيء وتريد أن تكون أيضا فلسفة أولى(**)، وكانت كذلك بالفعل في مبدإ التطابق والذات

(*) وردت بالإنجليزيّة: declaration of intention

(**) وردت باللاتينيّة: prima philosophia

المطلقة. لكنّ التفكير إذْ ينفصل عن الأوّل والثابت، لا يصير مطلقَ تقلْقُل. فهذا الانفصال هو تحديدا ما يربطه بما لا يكونه هو نفسُه، ويزيل وهمَ استكفائه بذاته. ذلك أنّ زيف المعقوليّة الجامحة التي تتهرّب من نفسها، انقلابَ التنوير إلى ميثولوجيا، يمكن أن يُحدَّد هو نفسه عقلانيّا. وحتّى في شكل التجريد المنطقيّ لشيء مّا باعتباره غرضَ تدليل أو حكم، شكلا لا يفيد من نفسه وضعَ أيّ كائن، يبقى قائما وغيرَ ممحوٍّ بالّنسبة إلى التفكير ما يرغب التفكير في محوه، لاتطابقُه، ما ليس هو التفكير. ومن ثمّ، يغدو العقل غيرَ عقلانيّ حالما ينسى ذلك فيؤقْنمُ نتاجاتِه وتجريداته ضدّ معنى التفكير. فيحكم عليه مقتضى استكفائه بنفسه، بالخواء، وفي الختام بالحماقة والبدائيّة. أمّا الاعتراض على ما لا قاعدة له يقوم عليها فسيُعكَس ضدَّ المبدإ الروحيّ الذي يحافظ على نفسه باعتباره دائرة الأصول المطلقة؛ ولكن حيث تصطدم الأنطولوجيا، وعلى رأسها أنطولوجيا هيدغر، بما لا قاعدة له يقوم عليها، يكون محلُّ الحقيقة. إذ أنّ الحقيقة متقلْقلةٌ وعطوبٌ بمقتضى مغزاها الزمنيّ؛ ولذلك كان بنيامين قد صاغ نقدا وجيها لمقالة غوتفريد كلّرْ البرجوازيّة في أنّ الحقيقة لا يمكن أنْ تفلت منّا. على الفلسفة أن تتخلّى عن سُلوانِ أنّ الحقيقة لا يمكن أن تُفقَد. ذلك أنّ حقيقةً لا يمكن أن تسقط في الهاوية التي هي موضوع ثرثرةِ أصوليّي الميتافيزيقا، ولا يتعلّق الأمر ههنا بسفسطائيّة نشطة، بل بالهوس والجنون، إنّما تصير بمقتضى مبدئها الأمنيِّ، تحليليّةً، وبالقوّة تحصيلَ حاصل. وحدها مثل هذه الأفكار التي تذهب إلى الأقصى، تتصدّى للعجز الشامل للإجماع المؤكَّد؛ ووحدها البهلوانيّة الدماغية ما تزال لها علاقة بالشيء الذي طبْقا لما يُروى(*)، تستخفّ به إكراما لإشباعها

(*) وردت بالفرنسيّة: fable convenu (والأصحّ: fable convenue).

الذاتيّ. فما من ابتذالٍ غيرِ متفكّرٍ يمكن من جهة ما هو استنساخٌ للحياة الزائفة، أن يظلّ صادقا. واليوم تبقى ارتكاسيّةً كلُّ محاولةٍ لتقييد الفكرِ بالتعبير الطنّان عن تطرّفه وعدم وجوبه استكفاءً بنفسه، ولا سيّما لأجل قابليّة استعماله وتطبيقه. ويمكن أن تُصاغ الحجّة بهذا الشكل المتبذَل: إذا أردتُ، يمكن أن أقوم بشتّى التحليلات من هذا النوع. ومن ثمّ يفقد كلّ تحليل قيمته. بالطريقة نفسها كان بترْ ألتنبْرْغ قد أجاب أحدَهم كان يرتاب في الشكل المختصَر لأعماله: ولكنّي لا أريد ذلك. إذ أنّ الفكر المنفتحَ ليس محميًّا من خطر الانزلاق في التعسّف والاعتباط؛ ولا شيء يضمن له أنّه قد تغذّى بالقدر الكافي، بالشيء حتّى يتجاوز ذلك الخطر. لكنّ اتّساقَه في الإنجاز، كثافةَ النسج، يحملانه إلى ما يتعيّن عليه أن يتناوله. لقد انقلبت في الفلسفة، وظيفةُ مفهوم الضمان. فما كان في السابق يلتمس تخطّيَ العقيدة والوصاية بواسطة الإيقان الذاتيّ، قد انقلب إلى ضمان اجتماعيّ لمعرفةٍ يُفترَض أنّه لا يمكن أن يحدُث لها أيُّ شيء. وبالفعل، ما لا يمكن أن يعارَضَ، لا يحدث له أيّ شيء.

ضدّ النسبويّة

يتكرّر في تاريخ الفلسفة، تحوّلُ المقولات الابستيمولوجيّة إلى مقولات أخلاقيّة؛ وتأويل فيشته لكنْط هو في هذا المضمار، الدليل الأقوى على ذلك، وليس الأوحدَ. لقد حدث ما يشبه ذلك مع الإطلاقويّة الفنومينولوجيّة-المنطقيّة. إذ أنّ النسبويّة تكوّن في نظر أصحاب الأنطولوجيا الأساسيّة، فضيحةَ فكرٍ يَعدمُ قاعدةً يقوم عليها. والجدليّة إنّما تتعارض بشدّة مع النسبويّة كما الإطلاقويّة، لا من حيث تتعقّب منزلةً وسطى بين كلتيهما، بل مرورا بالحدّيْن وعرْكا لفكرةِ عدم حقيقتهما. ويحسن بنا أن ننهض إلى مثل هذا في ما يخصّ النسبويّة لأنّ

نقدَ النسبويّة غالبا ما كان صوريًّا على نحوٍ أنّ نسيج الفكر النسبويّ بقي بكيفيّة معيّنة، على ما هو عليه. ذلك أنّ الحجّة التي عورض بها شبنغلرْ واستُحسنت منذ ليونار نلسُنْ والتي مفادُها أنّ النسبويّة تتناقض من حيث تفترض على الأقلّ مطلقا مّا، أعني أنّها تصدُق، هي حجّة واهية. إذ أنّها تخلط بين النفي الكليّ لمبدإ مّا وبين تصعيده إلى مصافّ الإثبات، من دون اعتبار الفصل النوعيّ بين هذين الاستخدامَيْن. وقد يكون من الأخصب بالأحرى أن نتعرّف النسبويّةَ باعتبارها شكلا محدودا للوعي. في بادئ الأمر، كانت شكلَ الفردانيّة البرجوازيّة التي تعتبر الوعيَ الفرديّ الذي هو من جانبه موسوطٌ بالكليّ، الوعيَ الأقصى، وتحمل لذلك على آراء الأفراد الأعيان جميعا الحقَّ(*) نفسه كما لو أنّه لا يوجد أيُّ مقياس لحقيقتها. والأطروحة المجرّدةُ في مشروطيّة كلّ تفكير ينبغي من حيث المضمونُ، أن تذكّر بمشروطيّتها هي بالذات، أعني بالعمه عن اللّحظة الفوقْفرديّةِ التي بواسطتها وحدَه الوعيُ الفرديُّ يصير تفكيرا. إذْ وراء هذه الأطروحةِ يوجد احتقار للرّوح لصالح هيمنة العلاقات الماديّة باعتبارها وحدها دون غيرها ما سيؤخَذ في الحُسبان. فالأب يعارض الآراءَ المحرجةَ والمحسومة لابْنه، بالقولِ إنّ كلّ شيء نسبيٌّ وإنّ المال كما في المثَل اليونانيّ، يصنع الرجال. ومن ثمّ، النسبويّة هي ماديّةٌ مبتذَلةٌ، والفكر يُحرج الكسْب. هذا الموقف إنّما يبقى بالضرورة، مجرَّدا من حيث يعادي الرّوح والفكر بإطلاق. أمّا نسبيّةُ كلّ معرفة فلا يمكن دوما أن تُثبَت إلاّ من الخارج، طالما أنّه ولا معرفةَ باتّة قد أُنجزت. وحالما ينفذ الوعي إلى شيء محدَّد ويستجيب لدعواه المحايِثة في الحقيقة أو في الزيْف، تتحلّل وتتفكّك العرضيّةُ الذاتيّةُ المزعومةُ للفكر. لكنّ النسبويّةَ باطلةٌ لأنّ ما تعتبره من جانب،

(*) الحقّ بالدلالة الحقوقيّة.

اعتباطيّا وعرضيّا، ومن جانب آخرَ، غيرَ قابل للاختزال، إنّما يصدر عن الموضوعيّة، وتحديدا عن موضوعيّةِ مجتمع فردانيّ، ويجب اشتقاقه بصفته ظاهرا مجتمعيّا ضروريًّا. وضروبُ ردود الفعل التي يختصّ بها حسب المذهب النسبويِّ، كلّ فرد من الأفراد الأعيان، إنّما هي مشكّلةٌ مسبّقا، وتكاد تكون دوما قطيعيّة، ولا سيّما قالَب النسبويّة الممجوج. بهذا المعنى ردَّ بعض النسبويّين الأكثر مكرا مِن مثْل برادوُ، الظاهر الفردانيَّ إلى مصالح المجموعات. لكنّ حدودَ الموضوعيّةِ التي تختصّ بها الطبقاتُ [الاجتماعيّةُ] والمقرَّرَة من منظور المعرفة السوسيولوجيّةِ، لا يمكن هي نفسُها أن تُستنبَطَ إلاّ من كلِّ المجتمع، أي من الموضوعيّ. وحين تظنُّ صياغةٌ متأخّرة للنسبويّة السوسيولوجيّة، أعني صياغة منهايمْ، أنّه بإمكانها انطلاقا من شتّى منظوريّات الطبقات الاجتماعيّة، أن تستقطرَ بذكاء «متقلّبٍ»، الموضوعيّةَ العلميّةَ، فإنّها تقلبُ الشارطَ مشروطا. والحقُّ أنّ قانون المنظوريّات المتباينة يكمن في بنية السيرورة الاجتماعيّة باعتبارها كلاًّ قائما مسبّقا. أمّا المعرفة بهذه السيرورة فتُفقد تلك المنظوريّاتِ طابعَها التعسّفيّ. ومثاله أنّ صاحب مشروع لا يريد أن يخضع للمنافسة، لا بدّ له أن يحسب على نحوٍ أنّ السهم غير المؤجَّر لنتاج عمل الغيْر يعود له ربحا، وعليه أن يفكّر في هذا المضمار، في أن يبادل بالتساوي، قوّة العمل مقابل تكلفة الإنتاج؛ ولكن يمكن أن نبيّن بكيفيّة صارمة أيضا، لماذا يكون هذا الوعي الذي هو بالضرورة موضوعيٌّ، زائفا أيضا موضوعيّا. فهذه الحركة الجدليّة تنسخ في ذاتها لحظاتِها الجزئيّة. وما يُزعم أنّه النسبيّة الاجتماعيّةُ للرؤى إنّما يخضع للقانون الموضوعيّ للإنتاج الاجتماعيّ في سياق نظام الملكيّة الخاصّة لوسائل الإنتاج. ومن ثمّ، الريبيّةُ البرجوازيّة التي تجسّدها النسبويّةُ مذهبًا، هي محدودة. ومع ذلك، المعاداة الدائمة للرّوح والفكر هي أكثر من مجرّد ميسم ذاتيّ للأنثروبولوجيا البرجوازيّة.

إذ أنّها تنتُج عن كون مفهوم العقل بعد أن حُرّر، لا بدّ أن يخشى في ظلّ علاقات الإنتاج القائمة، من أن يكون اتّساقُه سببا في تفجّره. لهذا يضع العقل لنفسه حدودا؛ وكانت فكرةُ استقلاليّة الرّوح تقترن على مرّ العصر البرجوازيّ، بالاحتقار الذاتيّ الارتكاسيّ. فهذا الرّوحُ لا يغفر لنفسه أنّ تقويم الكيان الذي يقوده، يمنع انبساطَ الحرّية الذي هو متضمَّنٌ في مفهومه. والنسبويّةُ إنّما هي التعبير الفلسفيُّ عن ذلك؛ ولا حاجة إلى معارضتها بأيّ إطلاقويّة دغمائيّة، إذ التدليل على ضيق أفقها كفيٌّ بتحطيمها. وأيّا كان مظهرها التقدّميُّ، لم تزل النسبويّة تقترن باللحظة الرجعيّة، منذ السفسطائيّة التي هي في خدمة المصالح الأقوى. ومن ثمّ، النقدُ اللاذع للنسبويّة هو أنموذج السلب المتعيّن.

الجدليّة والمكين

لا تَعْدم الجدليّةُ في هيْجتها كما هي الحال عند هيغل، عنصرا مكينًا بعينه. ولكنّها لم تعدْ تحمل عليه الأوّليّة. وهيغل لم يكن يشدّد عليه كثيرا في طور نشأة ميتافيزيقاه: كان يُفترض أن ينجُم عنها هذا العنصرُ في النهاية بصفته كلاًّ منكشفا. لذلك نجد لمقولاته المنطقيّة طابعا مزدوَجا حقيقيًّا. إذ أنّها تنجُم وتنتسخ، وهي في الوقت نفسه، بنى قبْليّةٌ لا تتغيّر. فترتبط بالديناميّة من خلال نظريّةِ اللاموسوطيّةِ التي ما تنفكّ تُستَرَدُّ في كلّ طور جدليّ. ونظريّة الطبيعة الثانية التي هي بعْدُ ذاتُ صبغة نقديّة عند هيغل، تبقى مكسَبا بالنسبة إلى جدليّة سلبيّة. إذ أنّها تتناول كما هي(*) اللاموسوطيّة غيرَ الموسوطة، [أي] التشكيلاتِ التي يقدّمها المجتمعُ وتطوّرُه للفكر، لكي تكشف بالتحليل، عن

(*) وردت بالفرنسيّة: tel quel (والأصحّ: telle quelle لأنّها تعود على المؤنّث: die Unvermittelbarkeit).

توسيطاتها طبقا لمقياس الفرْق المحايث بين الظاهرات وبين ما تدّعي أنّها تكون. والمكين المتماسكُ، الـ«إيجابيُّ» عند هيغل الشابّ، يكون بالنسبة إلى هذا التحليل كما يكون السلبيّ بالنسبة إلى هيغل. حتّى في استهلال **فنومينولوجيا الرّوح**، يوصّف التفكيرُ، العدوُّ اللدود لتلك الإيجابيّة، بكونه المبدأ السلبيّ[o]. وهذا ما يفضي إليه التفكّر الأكثر تبسيطا: ما لا يفكّر، بل ينساقُ إلى العيان، إنّما يميل إلى الإيجابيّ الفاسد بمقتضى تلك الطبيعة الانفعاليّة التي تشير في نقد العقل، إلى المصدر الحسيّ المشروع للمعرفة. أن يُدرَك شيءٌ مّا بالكيفيّة التي يعرض بها وفي سياق التخلّي عن التفكّر، فهذا يعني دوما بالقوّة التعرّفَ إليه كما يكون؛ وفي المقابل، يثير كلّ تفكير على نحو افتراضيّ، حركةً سلبيّة. والحقّ أنّ تقديم الذات على الموضوع، يبقى عند هيغل مثبّتا على الرغم من كلّ تأكيداته لعكس ذلك. وما يخفي هذا التقديمَ لا يعدو كونه تحديدا، لفظ «الرّوح» نصفَ الثيولوجيّ الذي لا يمكن أن نزيل منه ذكرى الذاتيّة الفرديّة. أمّا ثمن ذلك ففي الطابع الصوريّ الأقصى لمنطق هيغل. والحال أنّه سيتعيّن على هذا المنطق طبقا لمفهومه، أن يكون مضمونيًّا، وفي ما يَنشد، ميتافيزيقا ونظريّةً في المقولات في الوقت نفسه، تراه يستبعد الكائنَ المتعيّن الذي لن يشرّع إلاّه نقطةَ بدايته؛ فلا يبتعد هيغل في هذا كثيرا عن كنط وفيشته اللّذيْن ما انفكّ يستنكر أنّهما قد اعتنقا الذاتيّة المجرّدة. إذ أنّ **علم المنطق** من

(o) «نشاط الفصْل إنّما هو قوّة الذهن وعمله، وهو القدرة الخارقة والأعظم، بل بالأحرى القدرة المطلقة. والدوْرُ الذي يسكن منغلقا إلى ذاته فيشدّ وثاق لحظاته كأنّه جوهر، إنّما هو الصلةُ اللاموسوطةُ، وإذًا غير الخارقة. أمّا كونُ العرَض المنفصل بما هو كذلك عن سياقه، أو كون الموصول الذي لا يكون حاقّا إلاّ في ترابطه مع آخرَ، يحصّلان كيانا خاصّا وحرّية مفرَدة، فذلك إنّما هي القدرة الجليلةُ التي للسلبيّ؛ إنّها الفعل الذي للتفكير وللأنا الخالص.» (هيغل، فنومينولوجيا الرّوح، بيروت ٢٠٠٦، ص. ١٣٩-١٤٠).

ناحيته، مجرَّدٌ بالدلالة الأكثر تبسيطا؛ فالردّ إلى المفاهيم الكليّة يُلغي مسبَّقا، نقيضَها، ذلك العينيَّ الذي تتفاخر الجدليّةُ المثاليّةُ بأنّها تحمله في حدّ ذاتها وتعمل على بسْطه. ومن ثمّ، يربح الرّوح معركة ضدّ العدوّ غير الماثل. ومقالةُ هيغل المزدرية في الكيان العرَضيّ، في قلم كروغْ الذي سيحقّ لفلسفته، بل سيتحتّم عليها أن تستنكفَ استنباطَها من نفسها، إنّما هي صيحةُ «أوقفوا السارق». ومن حيث يتعلّق الأمرُ دوما في المنطق الهيغليّ، بالمفهوم وسطا محيطًا، ولا يتفكّر هذا المنطق نفسُه علاقة المفهوم بمضمونه، باللاّمفهوميّ، إلاّ على نحو عامّ، فإنّه يكون متأكّدا مسبَّقا من إطلاقيّة المفهوم التي يتعهّد بالبرهنة عليها. لكن، بقدر ما تظهر للعيان على نحوٍ نقديٍّ، استقلاليّة الذاتيّة لتعي نفسَها بصفتها من جانبها، موْسوطةً، تصدقُ أكثر من ذي قبل لابُدّيةُ أن يعْدل الفكرُ ما يهبه ذلك الطابعَ المكينَ الذي لا يتضمّنه في حدّ ذاته. ولولا هذا لما وُجدت حتّى تلك الديناميّةُ التي تُخلخل الجدليّةُ بواسطتها ثقل ذلك المكين. فلا يتعلّق الأمر بمجرّد إنكارِ كلّ تجرُبة تهِلُّ بصفتها ابتدائيّة. إذ أنّه لو كان يُعوز التجرُبةَ كليًّا ما كان يدافع عنه كيركغارد باعتباره سذاجة، لانْقادَ الفكر الذي غدا في ذاته تائها، لما ينتظره منه ما هو واقعُ حال قائمٌ، ولصار إذّاك وحسب ساذجا حقًّا. حتّى العبارات التي من مثل «تجرُبة أصلانيّة» والتي هي عرْضة للشبهة في الفنومينولوجيا والأنطولوجيا المحدَثة، تشير إلى حقيقيٍّ بعينه، والحال أنّها حين تُنشر إنّما تشوَّه. لو لم تفعل المقاومة فعلها ضدّ الواجهة تلقائيًّا وفي حلٍّ من التقييدات، لما كان الفكر والنشاط سوى نسخة باهتة. وما يتعدّى في الموضوع التعييناتِ التي يفرضها عليه التفكيرُ، لا يعرض للذات في بادئ الأمر إلاّ باعتباره لاموسوطا؛ وحيث تشعر الذات بأنّها موقنةٌ كليًّا من نفسها، أعني في التجرُبة الابتدائيّة، تكون من جديد الأحسرَ ذاتيّةً. ذلك أنّ ما هو الأشدّ ذاتيّةً، المعطى

اللاموسوط، يتهرّب من تدخّلها. إلاّ أنّ مثل هذا الوعي اللاموسوط لا يمكن الاحتفاظ به باستمرار، ولا يكون إيجابيًا بإطلاق. إذ أنّ الوعي هو في الوقت نفسه، التوسيط الكليّ، ولا يستطيع حتّى في المعطيات اللاموسوطة(*) التي له، أن يخرج من جلده. فهذه المعطيات ليست الحقيقة. وإنّه لظاهر مثاليٌّ الوثوقُ من أنّ الكلّ سينجُم بلا انفصال، من اللاموسوط بصفته مكينا وأوّلا بإطلاق. لذلك لا تبقى اللاموسوطيّة بالنسبة إلى الجدليّة، كما تنعطي بلا توسيطٍ. إذ أنّها بدلا من أن تكون أساسا، تصير إلى لحظة. وفي القطب المقابل، لا يجري الأمر مجرى مغايرا بالنسبة إلى ثوابت التفكير المحض. وحدها نسبويّةٌ صبيانيّة ستنكر مصداقيّة المنطق الصوريّ أو الرياضيّات وستتناولها من حيث هي صائرةٌ، على أنّها مصداقيّةٌ زائلة. بيد أنّه لا يمكن انتزاع الثوابت غير المتغيّرة التي يكون ثباتُها نتاجا، ممّا يتغيّر، كما لو كانت الحقيقة كلّها بين أيدينا. فالحقيقةُ تقترن بالمغزى الموضوعيّ للأشياء الذي يتحوّل، وثباتُها إنّما هو خدعة الفلسفة الأولى(**). وبما أنّ الثوابت لا تنحلّ بلا تمييز بينها ضمن ديناميّة التاريخ وديناميّة الوعي، فإنّها تكوّن فيهما لحظات؛ وتصير إلى إيديولوجيا حالما تُثبَّت بصفتها تعاليا. فلا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تعْدل الإيديولوجيا دوما الفلسفة التي هي بصريح العبارة مثاليّة. إذ أنّ الإيديولوجيا تمْثُل خفيةً ضمن بناءٍ أوّلٍ مّا على أنّه قاعدةٌ وأيّا كان مضمونه، وضمن المطابقة المضمَرة بين المفهوم والشيء، مطابقةً تبرّر عندئذ العالَمَ حتّى وإن كنّا نعلّم باختصارٍ، أنّ الوعي تابعٌ للكينونة.

(*) وردت بالفرنسيّة: données immédiates

(**) وردت باللاتينيّة: prima philosophia

امتياز التجرُبة

في تقابل غليظٍ مع المثال الدارج للعلم، لا تحتاج موضوعيّةُ معرفةٍ جدليّة إلى أقلّ ما في الذات، بل إلى أكثرها. ولولا هذا لاندثرت وتبدّدت التجرُبةُ الفلسفيّة. لكنّ روح العصر الوضعانيّ يستكره ذلك. وطبقا لهذا الرّوح، لن يكون الجميع قادرين على مثل هذه التجربة. إذ أنّها ستكون حكرا على بعض الأفراد من حيث تتحدّد باستعداداتهم وتاريخ حياتهم؛ واقتضاؤها باعتبارها شرط المعرفة، سيكون نخبويّا ومضادّا للديمقراطيّة. وينبغي التسليم أنّ كلّ امرئ في واقع الأمر، لا يستطيع بالكيفيّة نفسها أن يقوم بتجارب فلسفيّة، كما يكون بإمكان أناس ذوي ضارب ذهنيّ متساو، أن يعيدوا تجارب علميّة أو يُفترض أنّه بوسعهم أن يفهموا استدلالات رياضيّة، وإنْ كان من الضروريّ في هذا طبقا للرأي الدارج، توفّرُ موهبة بعينها. وعلى كلّ حال، يحتفظ سهمُ الذاتيّة في الفلسفة بشيء من اللامعقوليّة، بالمقارنة مع معقوليّة مثال علميّ تكون افتراضيّا، خلوا من الذاتيّة، وتضع نصب عينيها قابليّة استبدال كلّ شيء بكلّ شيء. فهذا السهم ليس صفةً طبيعيّة. والحال أنّ هذه الحجّة تتّخذ شكلا ديمقراطيّا، فإنّها تجهل ما يفعل العالَم المسيَّر بأعضائه المكرَهين، العالَمَ الذي لا يمكن أن يعارضه روحيًّا، إلاّ أولئك الّذين لم يقوْلبهم بالتمام. ذلك أنّ نقد الامتياز يصير امتيازا: كذلك هو مجرى العالَم جدليًّا. وسيكون وهما افتراضُ أنّ الجميع سيكون بوسعهم أن يفهموا كلّ شيء أو أيضا مجرّد معاينة كلّ شيء في ظلّ الأحوال الاجتماعيّة القائمة وبخاصّة أحوال التكوين والتنشئة، التي تزمّ وتقضّب وتشوّه بشتّى الأشكال، قوى الإنتاج الرّوحيّة والفكريّة، وفي ظلّ عوز الخيال الطاغي والسيرورات المرَضيّة للطفولة الباكرة التي شخّصها التحليل النفسانيُّ ومع ذلك لم تصوَّب قطّ في الواقع الفعليّ. ولو كنّا ننتظر هذا، لعدّلْنا المعرفةَ على

مقياس الملامح المرضيّة لإنسانيّةٍ أنتُزع منها من حيث تأبيدُ قانون الهُوهُو، إمكانُ القيام بتجارب، هذا إن كانت تملك ذا الامكانَ أصلا. ذلك أنّ بناء الحقيقة بالتناسب مع إرادة الجميع(*) الذي هو النتيجةُ الأبْين للمفهوم الذاتيّ للعقل، سيخدع الجميع باسم الجميع في خصوص ما هم في حاجة إليه. ويعود إلى الّذين لهم في تكوينهم الرّوحيّ، البختُ غير المستحَقّ في عدم التكيّف كليًّا مع المعايير الدارجة، بختاً غالبا ما تراهم يكفّرون عنه في سياق العلاقة مع العالَم المحيط بهم، أنْ يعبّروا بواسطة جَهد أخلاقيّ وبالنيابة إن جازت العبارة، عمّا لا يستطيع رؤيتَه معظمُ أولئك الذين يقولونه لهم، أو يمتنعون عن رؤيته من باب مسايرة الواقع. ذلك أنّ مقياس الحقّ ليس قابليّةَ إفادته تواصلا غيرَ موسوطٍ مع كلّ امرئ. وما لا بدّ من مقاومته هو إكراهُ الخلط شبهُ الكليّ بين إفادة المعلوم والمعلوم نفسه، وفي بعض الحالات تنزيل التواصل المنزلة الأعلى، والحال أنّ كلّ خطوة في اتّجاه التواصل راهنا هي تصفيةٌ وتزييف للحقيقة. وفي الأثناء، تعمل كلّ لغويّة على هذه المفارقة. إذ أنّ الحقيقة موضوعيّةٌ وليست من زمام الاستلاحة والاستساغة. وبقدر ما لا تؤول الحقيقة بكيفيّة غير موسوطة، إلى أيّ كان، وأيّا كانت درجة الحاجة فيها إلى التوسيط الذاتيّ، يصدق عليها من حيث نسجُها ما كان ينادي به سبينوزا على نحو حماسيّ جدّا، لأجل الحقيقة المفرَدة: أعني أن تكون آيةَ نفسها. وطابع الامتياز الذي يحمله عليها الاضطغان إنّما تَفقدُه من حيث لا تستدعي التجاربَ التي هي مدينةٌ لها، بل تنخرط في تشكيلاتٍ وسياقات تأسيسيّةٍ تساعدها على البداهة أو تفضي بها إلى نقائصها. فلا شيء يتنافى مع التجرُبة الفلسفيّة مثلَ الغطرسة النخبويّة. فيجب أن تأخذ

(*) وردت بالفرنسيّة: volonté de tous

في الحسبان طبقا لإمكانها ضمن واقع الحال القائم، إلى أيّ حدّ تصيبها عدْواه، وفي نهاية المطاف عدوى العلاقات الطبقيّة. وفي التجرُبة الفلسفيّة تنقلبُ فرَصٌ يجود بها الكليُّ على الأفراد بكيفيّة عشوائيّة، ضدّ الكليِّ الّذي تخرّبه كليّةٌ مثل هذه التجرُبة. لو كانت هذه الكليّة قد أنتِجت لتغيّرت من ثمّ تجرُبة الأفراد جميعا ولأسقَطتْ الكثيرَ من العرَضيّة التي ما انفكّت تشوّهها إلى الآن على نحوٍ لا شفاء منه وحيث ما تزال تتبدّى. أمّا مقالة هيغل في أنّ الموضوع ينعكس على نفسه فبقيت ولم تندثر مع صياغتها المثاليّة، لأنّ الذات التي تنزع عنها سيادتَها لا تصير حقًّا من باب الافتراض، إلى شكلِ تفكُّرٍ للموضوعيّة إلاّ بالنسبة إلى جدليّة مبدَّلة. إذ بقدر ما لا تدّعي النظريّةُ أنّها نهائيّةٌ وشاملة، لا تتّخذ أيضا شكل الموضوعيّة حيالَ المفكِّر. وزوال إكراه المنظومة يسمح للمفكّر بأن يفيء إلى وعيه وتجرُبته بأقلّ تحوّطٍ ممّا كان يسمح به تصوّرٌ للذاتيّة يُرثى له كان يتعيّن عليه أن يدفع ثمنَ انتصاره المجرّد بالتخلّي عن مغزاه النوعيّ. وهذا مطابقٌ لتحرير الفرديّة ذاك الذي حدث في أثناء الحقبة الممتدّة من المثاليّة الكبرى إلى حاضرنا، التي لا تُنكَر انتصاراتها نظريًّا على الرغم وبمقتضى الضغط الراهن للتردّي الجمْعيّ، بقدر ما لا يمكن إنكارُ دوافع جدليّة ١٨٠٠. والحقّ أنّ فرادنيّة القرن التاسع عشر قد أضعفت القوّة المموضِعةَ للرّوح، أعني قوّةَ تعقُّلِ وتفهُّم الموضوعيّة وبنائها، ولكنّها أكسبت الرّوحَ أيضا هيئةَ التمييز والتفريق التي عزّزت تجرُبة الموضوع.

لحظة نوعيّةٌ للمعقوليّة

أن يفيء المرءُ إلى الموضوع فهذا يعْني إنصافَ لحظاته النوعيّة. أمّا الموضعة العلميّةُ فتميل في تطابق مع نزعة التكميم لكلّ علم منذ ديكارت، إلى استبعاد الكيفيّات وتحويلها إلى تعيينات تقبل القيْس.

والمعقوليّةُ نفسُها ما تنفكّ تُطابَق أكثر فأكثر وعلى منوال الرياضيّات(*)، بملَكة التكميم. وبقدر ما يصحّ أنّ هذا يأخذ في الحُسبان أوليّة علم الطبيعة الظافر، لا يكمن هذا في مفهوم العقل(**) في ذاته. وليس من أقلّ أشكال عماه أن ينغلق عن اللحظات النوعيّة والكيفيّة باعتبارها ما يتعيّن من ناحيته التفكير فيه عقليًّا. فالعقل ليس مجرّد جمْعٍ وشمْلٍ [سوناغوغيه](***)، صعودا من الظاهرات المتناثرة إلى مفهومِ جنسها(١١). إذ أنّه يقتضي أيضا القدرة على التمييز التي لولاها لما كانت الوظيفة التوليفيّة للتفكير، أي التوحيد المجرَّد، ممكنةً: جمع المتماثل يعني بالضرورة، فصله وتمييزه عن اللامتماثل. لكنّ هذا هو النوعيّ؛ وتفكير لا يتفكّر النوعيَّ إنّما يكون هو نفسُه مبتورا وغير متطابق مع نفسه. كان أفلاطون الذي سبق إلى إرساء الرياضيّات أنموذجا منهجيًّا، قد أعطى مع بداية فلسفة العقل الأوروبيّة، للّحظة النوعيّة للعقل تعبيرا أقوى وأشدّ من حيث ساوى في تكافؤ الحقوق، بين الجمْع والتمييز(****). وإذا أخذنا بعين الاعتبار الفصلَ السقراطيَّ والسفسطائيَّ بين ما يوجد بالطبيعة وما يوضع (بالتواضع)(*****)، فإنّ ذلك يفضي إلى وجوب ملازبَة طبيعة الأشياء وعدم تناولها بكيفيّة تعسّفيّة. ومن ثمّ لا يتجسّد الفصل النوعيُّ في الجدليّة الأفلاطونيّة ومقالتِه في التفكير وحسب، بل يؤوَّل باعتباره تعديلاً لعنفِ تكميم لا قيد له. وترد في **الفيْدروس** مماثلةٌ لا تترك مجالا للشكّ في هذا الصدد. إذ فيها توازنٌ بين فكرٍ يستعدّ وبين انعدامِ العنف. فيقول

(*) وردت باللاتينيّة: more mathematico

(**) وردت باللاتينيّة: ratio

(***) وردت باليونانيّة: συναγωγή

(****) وردت باليونانيّة: διαίρεσις وσυναγωγή

(*****) وردت باليونانيّة: θέσει و φύσει

أفلاطون إنّه لا بدّ للمرء في سياق قلب الحركة المفهوميّة للتوليف، أنْ «يكون قادرا عند القسمة إلى أجزاء، على أن يتوخّى نهجا يعتمد على التمفصلات ويطابق الطبيعة، وألاّ ينساق على طريقة الطبّاخ السيّئ، إلى بتْر أيّ عضوٍ»[١٢]. فكلّ تكميم تبقى فيه قائمةً هذه اللحظةُ النوعيّةُ بصفتها حاملا لكلّ ما ينبغي تكميمُه، لحظةً يوصي أفلاطون بألاّ تُبتَر حتّى لا ينقلب العقل الذي سيشوّه عندئذ الموضوعَ الذي ينشُد درْكَه، إلى لاعقل. ومن ثمّ، تقترن بالعمليّة العلميّة النوعيّةُ بما هي إن جازت العبارة، لحظةُ ترياقٍ ضمن التفكّر الثاني، النوعيّة التي كان التفكّر الأوّل المحدود للعلم قد غفل عنها في فلسفته التابعة. فما من فهمٍ كمّيّ لن يستفيد في المقام الأوّل، معناه وغايته[*] في إعادة الترجمة إلى النوعيّ. وحتّى الهدف المعرفيّ من الإحصاء هو نوعيٌّ، وليس التكميم إلاّ وسيلة. وأمّا إطلاقيّة النزعة التكميميّة للعقل[**] فتناظر ما يعوزه تفكّرا ذاتيّا. فما يخدم ذا التفكّرَ إنّما هو التشديد على النوعيّ، وهذا لا يستدعي البتّة اللامعقوليّة. بعد ذلك، وحده هيغل قد أبدى من دون ميل رومنطيقيّ استرداديّ، وعيا بهذا الأمر في عصرٍ والحقّ يُقال، لم يكن فيه بعدُ طغيانُ التكميم موضوع نزاع كما هي الحال اليوم. ولا ريب أنّ «حقيقة الكيف نفسه» بالنسبة إلى هيغل وفي تطابق مع التقليد العلميّ، «تكمن في الكمّ»[١٣]. ولكنّه يتعرّف إلى الكيف في «منظومة الفلسفة» بصفته «التعيّنيّةَ السيّانيّةَ بحيال الكينونة وخارجَها»[١٤]. وحسب المنطق الكبير، الكيف هو «نفسُه كمّ». ويحافظ على وجاهته ضمن الكمّيّ؛ بل الكمّ يؤول إلى الكيف[١٥].

(*) وردت باللاتينيّة: terminus ad quem

(**) وردت باللاتينيّة: ratio

النوعيّة والفرد

كان يناظر النزعةَ التكميميّةَ من الجانب الذاتيِّ، اختزالُ العارف في كلّيٍّ خلوٍ من النوعيّ، في منطقيٍّ محض. والحقّ أنّ الصفات النوعيّةَ لن تتحرّر إلاّ في وضعٍ موضوعيّ لم يعد منذ وقت طويل محدودا بالتكميم، ولم يعد يُكرَه فيه الذي لا بدّ له أن يتكيّف فكريًّا، على استيعاب ذلك التكميم. لكنّ التكميم ليس الماهيّة اللامتزمّنة التي تعمل الرياضيّات بما هي أداتُه، على أن يبدوَ أنّه هي. إذ أنّه زائلٌ مثلما زالت دعواه في ألاّ شيء يستتبّ إلاّه. وفي الشيء تنتظر صفاته النوعيّةُ الكامنةُ الذاتَ النوعيّةَ، لا بقاياها الترنسندنتاليّةَ، مع أنّ الذات لا تتعزّز ههنا إلاّ بتقييد تقسيم عملها. لكن، بقدر ما تكثُر ردود أفعالها التي تُستقبَح من حيثُ يُزعم أنّها مجرّد ردود أفعال ذاتيّة، تكثُر التعيينات النوعيّةُ للشيء التي تتهرّب من المعرفة. وأمثلُ المميَّز والمفروق الذي لم تنسه قطّ المعرفةُ على الرغم من كلّ الأقوال في العلم قيْسًا(*)، وإلى حدود تطورّاتها الأخيرة، لا يتعلّق فقط بملَكة فرديّة يمكن أن تستغني عنها الموضوعيّة. فالدافع إلى ذلك الأمثل إنّما يستفيده من الشيء. والمتميّز هو الذي ما يزال يستطيع في الشيء كما في مفهومه، تمييز أدقّ الدقائق وما يتفلّت من المفهوم؛ إذ التمييز وحده ينفذ إلى أدقّ الدقائق. إنّ لحظةَ المحاكاة في المعرفة، أعني لحظةَ التواشج بين العارف والمعروف، تجد ملاذا لها في مصادرتها التي هي القدرة على تجربة الموضوع، والتمييز هو تجربتُها وقد صارت شكلَ ردّ فعل ذاتيّ. تتفتّت هذه اللحظةُ قليلا قليلا ضمن المسار الشامل للتنوير. لكنّ هذا المسار لا يمحوها كليًّا من حيث لا يريد هو نفسُه أن يتبدّد. وحتّى ضمن تصوّر معرفة عقليّة هو في حلٍّ من كلّ وشيجة، يبقى قائما تحسّسُ ذلك التطابق الذي لم يكن في

(*) وردت بالإنجليزيّة: Science is measurement

القديم موضع سؤال بالنسبة إلى الوهم السحريّ. ولو محيت هذه اللحظة بالتمام لصار إمكانُ أن تعرف الذات الموضوعَ غيرَ مفهوم على الاطلاق، ولغدت المعقوليّةُ غيرُ المقيَّدة لاعقليّة. بيد أنّ لحظة المحاكاة من جانبها، تنصهر على طريق دَنْيِنَتها، مع اللحظة العقليّة. ويُفهم هذا المسار على أنّه تمييز يتضمّن في حدّ ذاته، القدرةَ على ردّ الفعل المحاكاتيّ كما العضوَ المنطقيَّ للعلاقة بين الجنس والنوع والفصل النوعيّ(*). في هذا تقترن بالقدرة على التمييز عرَضيّةٌ بقدر ما تقترن بكلّ فرديّةٍ غير منتقَصَة حيال كليّ عقلها. لكنّ هذه العرضيّة ليست جذريّةً كما سترغب في ذلك مقاييس العلمويّة. ومن اللافت أنّ هيغل لم يكن متّسقا منطقيًّا حين حملَ العرضيّة والمحدوديّةَ على الوعي الفرديّ مسرحِ التجربة الروحيّة الذي يحرّك أثره. وهذا لا يفسَّر إلاّ انطلاقا من الرغبة في إضعاف اللحظة النقديّة التي ترتبط بالرّوح الفرديّ. إذ أنّه يستشعر في جزئيّته، التناقضاتِ بين المفهوم وبين الجزئيّ. فيكاد الوعي الفرديُّ يكون دوما وهذا حقٌّ، الوعيَ الشقيّ. ونفور هيغل الشديدُ من هذا الوعي إنّما يشي تحديدا بمكابرة حين يشدّد حيث يكون الأمر مواتيا له، على مدى محايثة الكليّ لهذا الفرديّ. ذلك أنّ هيغل طبقا لحاجة استراتيجيّة، يتناول الفرد كما لو كان اللاموسوطَ الذي يقوّض هيغل نفسُه ظاهرَه. لكن مع هذا الظاهر، تزول أيضا العرضيّةُ المطلقة للتجرُبة الفرديّة. إذ لن يكون لها أيّ اتّصال من دون المفاهيم. ومن خلال السهم الذي لهذه التجرُبة في الوسط الاستدلاليّ، هي دوما وطبقا لتعيينها، أكثرُ من مجرّد فرديّ. فالفرد يصير إلى ذات من حيث يتموضع بمقتضى وعيه الفرديّ، ضمن وحدته الذاتيّة كما وحدةِ تجاربه: ومن الممكن أن يمتنع هذان الأمران كلاهما عن الحيوانات. وبما أنّ

(*) وردت باللاتينيّة: differentia specifica

التجرُبة الفرديّة هي في حدّ ذاتها كليّةٌ، فإنّها من حيث هي كذلك، تبلغ أيضا الكليَّ. وحتّى في التفكّر النظريّ المعرفيّ، الكليّة المنطقيّةُ ووحدةُ الوعي الفرديّة تكون إحداهما شرطا للأخرى. لكنّ هذا لا يتعلّق بالجانب الذاتيّ-الصوريّ للفرديّة وحسب. إذ كلّ مضمون للوعي الفرديّ يمدّه به حمّالُه لأجل أن يحافظ على بقائه، ويتكرّر إنتاجه مع المحافظة على البقاء. وبالتفكّر الذاتيّ يستطيع الوعي الفرديّ التحرّر من ذلك، ويقدر من ثمّ على التوسّع. وما يدفعه إلى هذا إنّما هو التحيّر من أنّ تلك الكليّة تنزع إلى الهيمنة على التجرُبة الفرديّة. فالتجرُبةُ من جهة ما هي «محنة الواقع» لا تقتصر على مضاعفة انفعالات الفرديّ ورغباته، بل تنفيها أيضا لكي يبقى على قيد الحياة. ولا يمكن أن يُدرَكَ الكليُّ البتّةَ إلاّ داخل حركة الوعي البشريّ الفرديّ. فلو قُصم ظهر الفرد لما نجمت عنه ذاتٌ عليا مخلَّصةٌ من شوائب العرضيّة، بل لا ينتُج عن ذلك إلاّ ذاتٌ تُنجزُ بلا وعي. ومثاله أنّ الاختزال النظريّ العنيف لتصوّر الفرد قد استخدِم في الشرق، تعلّةً للقمع الجمعيّ. فافترُض أنّ للحزب من حيث عدد المنتمين إليه، غلبةً قبْليّةً على كلّ فرديّ من جهة القدرة على المعرفة، حتّى وإن كان أعمى أو مرهوبا. لكنّ الفرد المعزولَ الذي يخرج عن التماسك المصطَنع للأُوكاس، بإمكانه أحيانا أن يدرك الموضوعيّةَ على نحوٍ أقلّ اضطرابا من إدراك الجمْع لها، جمْعا لا يعدو كونَه فضلا عن ذلك، إيديولوجيا هيئاته. وجملة بريشتْ التي تقول إنّ للحزب ألف عين، وليس للفرد سوى عينين، هي كاذبةٌ مثلها مثل الحقائق الأولى الساطعة. إذ أنّ الخيال الصائب لمنشقٍّ يمكن أن يرى أكثر من ألف عين توضع عليها النظّارات الورديّةُ للوحدة وتخلط من ثمّ بين ما يتراءى لها وبين كليّةِ الحقّ، فتتردّى. وهذا ما تعارضُه فردَنةُ المعرفة. وليس بهذه الفردنة، أي بالتمييز، وحسب يكون إدراك الموضوع مشروطاً: إذ أنّ هذا الإدراك يؤسّسه الموضوعُ أيضا الذي

يقتضي فيه إن جازت العبارة، استعادتَه في جملته دون انتقاص(*). بيد أنّ ضروبَ ردِّ الفعل الذاتيّةَ التي يحتاج إليها الموضوع، تحتاج هي نفسُها إلى أن تعدَّل باستمرار على منوال الموضوع. وهذا التعديل يتحقّق ضمن التفكّر الذاتيّ، واخْتمارِ التجرُبة الرّوحيّة. وإذا تكلّمنا بالمجاز، سيكون مسار الموضعة الفلسفيّة شاقوليًّا، محايثا للزمان، في مقابلِ التكميم الأفقيّ والمجرّد للعلم؛ وهذا ما يصدُق بقدر معتبَرٍ على ميتافيزيقا الزمان عند برغسون.

المضمونيّةُ والمنهج

عبثًا نشَد جيلُ برغسون الذي من بين أعلامه أيضا زِمّلْ وهوسّرل وشيلرْ، فلسفةً تصيرُ من حيث هيئةُ استقبال الموضوعات، فلسفةً مضمونيّة. إذ أنّ ما تستنكره التقاليدُ، هو ما كانت التقاليد ترغب فيه. لكنّ هذا لا يُغني عن التفكّر المنهجيّ في منزلة التحليل المفرَد للمضمون من نظريّة الجدليّة. وأمّا تأكيد فلسفة التطابق المثاليّة على أنّ هذه ستُستغرَق في ذاك، فمتهافت. لكنْ، موضوعيًّا وليس بواسطة الذات العارفة دون سواها، يكون الكلُّ الذي تعبّر عنه النظريّةُ، متضمَّنا في الفرديّ الذي يجب تحليله. وتوسيط كليهما هو نفسُه مضمونيٌّ، من حيث تُنتجه الجملة الاجتماعيّةُ الشاملة. ولكنّه صوريٌّ أيضا بمقتضى الشرعيّة المجرّدة للجملة الشاملة نفسها، أعني شرعيّة التبادل. والمثاليّة التي تستقْطر من ذلك روحَها المطلق، إنّما تشفّر في الوقت نفسه، حقيقةَ أنّ ذلك التوسيط يحصُل للظاهرات بما هو إواليّةُ إكراه؛ وهذا ما يتخفّى وراء ما يُدعى مشكلَ التقويم. فالتجربة الفلسفيّة لا تمتلك هذا الكليّ من دون توسيطٍ، بما هو ظاهرةٌ، بل على نحوٍ مجرّد بقدر ما

(*) وردت باللاتينيّة: restitutio in integrum

يكونه موضوعيًا. إذ أنّها ملزَمة بالانطلاق من الجزئيّ من دون أن تنسى ما ليس بحوزتها ولكنّها تعلمُه. ومن ثمّ، طريقها مزدوج، مثل طريق هيرقليطس، باتّجاه الأعلى وباتّجاه الأسفل. والحال أنّها على يقين من التعيين الفعليّ للظاهرات من حيث مفهومها، لا تستطيع أن تستعطيَ هذا المفهومَ أنطولوجيًّا، على أنّه الحقّ في ذاته. فهذا المفهوم منصهر في اللاحقّ، في المبدإ القامع، وهذا ما يقلّص شرفَه النقديَّ-المعرفيّ. فلا يكوّن غايةً إيجابيّة قد تُشبع المعرفةَ. أمّا سلبيّةُ الكليّ فتثبّت المعرفةَ عند الجزئيّ باعتباره ما يجب إنقاذه. «لا تصدُق إلاّ الأفكارُ التي لا تفهم نفسَها». وكلّ فلسفة، حتى التي تتقصّد الحريّةَ، تجرّ معها في عناصرها الكليّة بالضرورة، اللاحريّة التي يتأبّد فيها انعدامُ حريّة المجتمع. إذ أنّها تنطوي في حدّ ذاتها على القهر؛ ولكنّ القهر وحده يحميها من التردّي في الاعتباط والتعسّف. والتفكير قادر على التعرّف نقديًّا إلى طابعه القهريّ المحايث؛ إذ أنّ جانبه القهريّ هو وسطُ تحرّره. فلا بدّ من الابتداء بإرساء حرّية الموضوع التي تفضي عند هيغل إلى إضعاف الذات. أمّا التباينُ بين الجدليّة بما هي منهج وبين جدليّة الشيء فقائم إلى يوم الناس هذا. فللمفهوم والواقعِ عينُ الماهيّة المشحونة بالتناقض. إذ أنّ ما يمزّق المجتمعَ تناقضا، مبدأ الهيمنة، هو عينُ ما يُنتج إذْ يُروْحَن، الفرقَ بين المفهوم وبين ما يُخضَع له. لكنّ هذا الفرق إنّما يستفيد الشكل المنطقيَّ للتناقض لأنّ كلّ ما لا يخضع لوحدة مبدإ الهيمنة لا يبدو طبقا لمقياس ذا المبدإ، على أنّه مبايِن سيانيٌّ بالنسبة إليه، بل على أنّه انتهاك للمنطق. ومن جانب آخرَ، يشهد أيضا ما تبقّى من تباين بين التصوّر الفلسفيّ وبين الإنجاز، على شيء مّا من اللاتطابق لا يسمح للمنهج لا باستيعاب المضامين كليًّا التي يفترَض أنّه بها وحدها يستتبّ، ولا برَوْحتنها. تتبدّى أوليّةُ المضمون بما هي النقص الضروريّ للمنهج. وما يجب أن يُقال بما هو كذلك في شكل

تفكّر كليّ، لا يجد مشروعيّته لكي لا يَعدم السلاح أمام فلسفة الفلاسفة، إلاّ في الإنجاز وحده، ومن ثمّ يُنفى المنهجُ من جديد. من منظور المضمون، فائض المنهج مجرّد وزائف؛ ولذلك كان قد تعيّن على هيغل أن يتحمّل عواقب تنافر استهلال الفنومينولوجيا مع الفنومينولوجيا. وعليه، سيكمن الأمثلُ الفلسفيُّ في أن نأخذ على عاتقنا أنّ ما نفعلُ يصير ممّا لا لزوم له من حيث نفعله.

الوجوديّة

كانت أحدثُ محاولة للخروج عن وثنيّة المفاهيم، خروجًا عن الفلسفة الأكاديميّة من دون التخلّي عن اقتضاء الصرامة، قد حصلت تحت مسمّى الوجوديّة. وهي قد ظلّت مشوباً بالمثاليّة مثلها مثل الأنطولوجيا الأساسيّة التي انفصلت عنها من حيث الالتزام السياسيّ؛ وفضلا عن ذلك، حافظ هذا الالتزام السياسيّ بالنظر إلى البنية الفلسفيّة، على شيء مّا عرضيٍّ يمكن تعويضه بسياسة مضادّة شريطة ألاّ تشبع هذه السياسةُ سوى اللغة الشكليّة(*) للوجوديّة. وأمّا أصحابها فعلى هذا الجانب وذاك. فلا يرسَم أيُّ حدّ نظريّ لنزعة البتّ والحسم. لكنّ المكوّن السياسيّ للوجوديّة هو من جانبه، وظيفةُ السياسة. إذ أنّ سارتر وأصحابه، نقّاد المجتمع الذين أقرّوا العزْم على عدم الوقوف عند نقد نظريّ، لم يتراء لهم أنّه حيثما اعتلت الشيوعيّة سدّة الحكم، دُفنت في منظومة الإدارة والتسيير. فمؤسّسة حزب الدولة المركزيّ تحتقر كلَّ الأفكار التي صيغت في السابق حول العلاقة بسلطة الدولة. ولهذا حمل سارتر كلّ شيء على اللحظة التي لم تعُد تحتملها الممارسةُ الطاغيّة، أعني طبقا للغة الفلسفة، التّلقائيّة. إذْ بقدر ما كانت تتقلّص

(*) وردت باللاتينيّة: Characteristica formalis

الفرَص الموضوعيّة التي يقدّمها له التقسيم الاجتماعيُّ للسلطة، كان يهرع إلى استخدام مقولة كيركيغارد في الحسْم دون سواها. وعند كيركغارد كانت هذه المقولة قد استفادتْ من علم المسيحيّة، معنى المنتهى والمآل(*)؛ أمّا عند سارتر فقد صارت إلى ذلك المطلق الذي كان يُفترض في السابق أنّها تخدمه. وعلى الرغم من نزعتها الاسميّة(٥) المفرطة، كانت فلسفةُ سارتر في أشدّ أطوارها فعاليّةً، قد تنظّمت على منوال المقولة المثاليّة القديمة للفعل الحرّ للذات. ومن ثمّ، سيّان عند الوجوديّة كلُّ موضوعيّة كما هي الحال عند فيشته. وتبعا لذلك، غدت العلاقات والأحوال في مسرحيّات سارتر، مجرّد ضميمةٍ للراهنيّة، ولا تكاد تعدو كونها بنيويًّا، مناسبات للفعل. هذا ما يحكم من حيث الانعدام الفلسفيّ للموضوع عند سارتر، على الفعل بلامعقوليّةٍ قلّما كان التنويريُّ الحازم يتقصّدها. إذ أنّ تصوّر الحريّة المطلقة في الحسْم والبتّ وهميٌّ بقدر ما هو وهميٌّ تصوّرُ الأنا المطلق الذي يُحدث العالَم

(*) وردت باللاتينيّة: terminus ad quem

(٥) لقد كانت استعادة هيغل لمفهوم الواقعيّة إلى حدود الدفاع المشاغبيّ عن الدليل الأنطولوجيّ على وجود الله، رجعيّة ارتكاسيّةً طبقا لقواعد لعبة التنوير الذي يعدم التفكّر. وفي الأثناء، أيّد مجرى التاريخ مقصدَه المضادّ للإسمانيّة. إذ في مقابل الخطاطة الفظّة لسوسيولوجيا المعرفة عند شليرْ، تحوّلت الاسمانيّة إلى الإيديولوجيا التي تقول لنا بطرف العين: لكنّ هذا لا يوجد، وهو ما يميل العلم الرسميّ إلى استخدامه حالما تُذكرُ وحَداتٌ محرجةٌ من مثل الطبقة والإيديولوجيا ومنذ وقت غير بعيدٍ، المجتمع. وعلاقة الفلسفة التي هي بحقٍّ نقديّةٌ، بالاسمانيّة ليست ثابتةً، بل تتحوّل تاريخيًّا بمقتضى الشكّية (أنظر: ماكس هوركهايْمر، «مونتنييه ووظيفة الشكّية»، ضمن: **جريدة المباحث الاجتماعيّة** - *Zeitschrift für Sozialforschung*، VII، ١٩٣٨). أن تُحمَل على الذات كلُّ قاعدة موضوعيّة للمفاهيم، فهذا مثاليّة. ولا تنفصل الاسمانيّةُ عن المثاليّة إلاّ حيث رفعت المثاليّة دعوى في الموضوعيّة ومن ثمّ، ليس مفهوم المجتمع الرأسماليّ هراء (فلاتوسْ فوسيسْ).

من صلبه. وأبسطُ تجرُبة سياسيّة تكفي لزعزعةِ الوضعيّات التي يقع رصدها في الكواليس، تعليلا لحزم الأبطال وعزمهم. فلا يمكن حتّى على صعيد الإخراج الدراميّ، المصادرة على مثل هذا العزم النافذ في سياق تركيبة تاريخيّة عينيّة. ومثاله أنّ قائد حرب يقرّر الكفّ عن ارتكاب الشناعات بالكيفيّة غير المعقولة التي كان في السابق على نحوها يتمتّع بارتكابها، ويرفع الحصار عن مدينة قد سُلّمت له عن طريق الخيانة، فيؤسّس جماعة طوباويّة، سيكون حتّى في الأزمنة الوحشيّة لنهضة ألمانيّة تعتنق رومنسيّة مضحكةً، قد اغتيل في الحال، على يد جنود متمرّدين، أو على الأقلّ، سيخلعه قادتُه من منصبه ذاك. هذا ما يصدق كثيرا على غوتْسْ الذي يتشدّق مثل هيلوفرنْ نتورْ وبعد أن وقف من خلال مذبحة مدينة النور، على حرّية فعله، بكونه على ذمّة الحركة الشعبيّة المنظّمة، ذلك القناع الكميد لأولئك الّذين يعارضهم سارتر بالتلقائيّة المطلقة. فسرعان ما يرتكب فارس العصر الوسيط المتأخّر من جديد ولكن هذه المرّة بتزكية صريحة من الفلسفة، الفظاعاتِ التي كان في السابق أقسم بحريّة عن الانتهاء عنها. إذ أنّ الذات المطلقة لا تستطيع أن تتخلّص من ورطتها: فالقيود التي ترغب في كسرها، أعني قيود الهيمنة، هي من صميم مبدإ الذاتيّة المطلقة. وإنّه ليُحسب لسارتر أنّ هذا يتجلّى في مسرحيّاته على العكس من مصنَّفه الفلسفيّ الرئيس؛ ذلك أنّ مسرحيّاته تكذّب الفلسفةَ التي تعالج تلك المسرحيّاتُ أغراضَها. لكنّ لحماقات الوجوديّة السياسيّة مثلها مثل ثرثرة الوجوديّة الألمانيّة غير المسيَّسة، أساسَها الفلسفيّ. فالوجوديّة ترفع ما لا مناص منه، مجرّدَ كيان البشر، إلى مصافّ الموقف الذي يتحتّم على الفرديّ أن يختارَ من دون أساس لتعيين الاختيار ومن دون إمكانِ أن يكون له في حقيقة الأمر، اختيار آخر. وحين تعلّم الوجوديّةُ أكثر من تحصيل الحاصل هذا، فإنّها تتورّط في الذاتيّة الكائنة لذاتها

كأنْ في الجوهريِّ الأوحد. والتوجّهات التي تحمل عناوينَ لها، مشتقّاتِ مفردة 'إكزيسْتريه'(*) اللاتينيّة [أنا أوجد]، إنّما سترغب في استدعاء الطابع الفعليّ للتجرُبة الحيِّة ضدّ العلم الجزئيّ المستلَب. وتراها تتراجع خوفا من التشْيئة، أمام المغزى الموضوعيّ للأشياء الذي يصير بين يديها، إلى مجرّد مثال يُضرب. وما تضعه تحت التعليق والرّفع [الإبوخيه]، إنّما ينتقم منها من حيث يفرض سطوتَه من وراء ظهر الفلسفة، في القرارات التي تعدم في نظرها، المعقوليّةَ. ذلك أنّ التفكير المطهَّر من المغزى الموضوعيّ للأشياء، لا يفوق في شيء العلمَ الجزئيَّ الذي يعدم المفاهيم؛ وصيَغه جميعا إنّما تسقط تحديدا ومرّة أخرى، في الشكلانيّة التي تحاربها باسم المصلحة الجوهريّة للفلسفة. بعد ذلك، مُلئت هذه الشكلانيّةُ باستعاراتٍ عرضيّة ولا سيّما من السيكولوجيا. أمّا مقصد الوجوديّة، على الأقلّ في شكلها الفرنسيّ الراديكاليّ، فلا يمكن أن يتحقّق في المسافة من المغزى الموضوعيّ للأشياء، بل في القرب الخطِرِ منها. وليس يمكن نسخُ الفصل بين الذات وبين الموضوع بالردّ إلى ماهيّة الانسان ولو كانت ماهيّة التفرْدُن المطلق. وإذا كان السؤال العموميُّ عن الانسان الذي غدا اليوم حتّى في الماركسيّة التي نشأت عن أعمال لوكاتش، إيديولوجيًّا، فلأنّه من حيث شكلُه المحض، يُملي ثابتةَ الإجابة الممكنة حتّى وإن قامت على التاريخيّة نفسها. فما يُفترض أن يكون الانسان في ذاته، ليس دوما إلاّ ما كان: أعني أنّه منحوتٌ من صخر كائنيّتِه. ولكنّه ليس ما كان ويكون وحسب، بل أيضا ما يستطيعُ أن يصير إليه؛ وما من تعيين يكفي في استباقِ هذا. أمّا قلّةُ القدرة على إخراج هذا المعنى، فهذا ما تشهد عليه المدارس التي تجتمع حول الوجود بما فيها تلك التي تتمادى في

(*) existere (في صيغة ضمير المتكلّم).

الاسمانيّة، وتنشدُ الوجود الانسانيَّ الفرديّ، من حيث تتفلسف بواسطة مفاهيم كليّةٍ، حول ما لا يُستغرَق في مفهومه، وفي ما هو ضديدُ مفهومه، بدلا من إعمال الفكر فيه. ومن ثمّ، تتوسَّل الموجودَ ارْتساما للوجود.

الشيء، واللغة، والتاريخ

أمّا الكيفيّة التي ستكون في وجوب التفكير على غير ذلك المنوال، فيكمن نموذجُها البعيد والغامض في الأسماء التي لا تخْرِم الأشياء مقولاتيًّا، وتلك هي بالطبع تكلفةُ وظيفتها المعرفيّة. ذلك أنّ معرفةً غيرَ منتقَصة إنّما تنشُدُ ما رُوّضت على الاستسلام له وما تحجُبه الأسماءُ التي هي قريبة منه؛ فالخنوع والعمى يتكاملان إيديولوجيًّا. وخاصّية الدقّة في اختيار الألفاظ كما لو أنّ الألفاظ ينبغي أن تسمّي الأشياء، ليست أبعدَ العلل في أنّ العرْض جوهريٌّ بالنسبة إلى الفلسفة. إذ أنّ أساس المعرفة بالنسبة إلى التشديد على العبارة بالنظر إلى المشار إليه(*)، هو جدليّتُه، وتوسيطُه المفهوميُّ في حدّ ذاته؛ وهو موضع التدخّل الذي يتعلّق بأن يُتفهّم فيه ما هو غيرُ مفهوميّ. ذلك أنّ التوسيط في صلب اللامفهوميّ ليس فضلة تبقى بعد إنجاز عمليّةِ طرْحٍ، وما هو بأيّ شيء سيحيل إلى لانهائيّ فاسدٍ لمثل هذه العمليّات. فتوسيطُ الهيولى(**) هو بالأحرى تاريخها الضمنيّ. والذي ما يزال يشرّع للفلسفة إنّما تستمدّه من سلبيٍّ: أنّ ما لا ينحلّ ذاك الذي كانت قد استسلمت أمامه واشتُقّت منه المثاليّة، ما يزال أيضا في كونه-كذلك-وليس-على-غير-ذلك(***)، وثنا، أعني وثن محتوميّة الكائن.

(*) وردت باليونانيّة: τόδε τι

(**) وردت باليونانيّة: ὕλη

(***) So-und-nicht-anders-Sein

أمّا الوثن فيتفكّك ويضمحلّ مع تفهّم أنّ الكائن ليس بالتبسيط كذلك ولا يكون على غير ذلك، بل أنّه صار ضمن أحوال. هذه الصيرورةُ تزولُ وتسكنُ الشيءَ، ولا يمكن تثبيتُها في مفهومه بقدر ما لا يمكن فصلُها عن نتاجها وتناسيها. والتجربة الزمنيّة تشبه الصيرورة. لذلك تلتقي الجدليّة المثاليّة والجدليّة المادّيةُ في قراءة الكائن بصفته نصَّ صيرورته. لكن في حين يبرّر التاريخُ الداخليّ للاّموسوطيّة في نظر المثاليّة، هذه اللاّموسوطيّة باعتبارها طورا للمفهوم، لا يصير هذا التاريخ بالنسبة إلى المادّية، مقياسا للاَحقيقة المفاهيم وحسب، بل كذلك للاحقيقةِ اللاّموسوط الكائن. وما بمقتضاه تنفذُ جدليّةٌ سلبيّةٌ إلى هذه الموضوعات المتحجّرة إنّما هو الإمكان الذي سلبه واقعُ تلك الموضوعاتِ الفعليُّ والذي يتراءى مع ذلك، في كلّ موضوع منها. لكن حتّى في ما يُبذل مجهودا أقصى للتعبير لغويًّا عن مثل ذلك التاريخ المتخثّر في الأشياء، تبقى الألفاظ المستعمَلة مفاهيم. ودقّتها إنّما تعوّض إنيّةَ الأشياء من دون أن تجعلها حاضرة بالتمام؛ إذ ثمّة تجاويفُ تنفرج بينها وبين ما تستحضره. هو ذا مردُّ ترسّبِ التعسّف والنسبيّة في اختيار الألفاظ كما في العرْض بعامّة. إذ حتّى عند بنيامين، تجنحُ المفاهيم إلى حجب مفهوميّتها تنفُّذا وسطوة. فوحدها المفاهيمُ تنجزُ ما يحول المفهومُ دونه. إذ أنّ المعرفةَ اجتراحٌ واشتفاء(*). ونقص المفاهيم جميعا الذي يمكن تحديده إنّما يقتضي استدعاء مفاهيم أخرى؛ ومن هذا تنجُم تلك الكوْكباتُ التي يندرج ضمنها وحدها شيء مّا من الأمل الذي يتعلّق بالاسْم. وإنّه بسلب الاسْم تقترب لغةُ الفلسفة من الاسْم. ذلك أنّ ما تنتقده في الألفاظ،

(*) وردت باليونانيّة: τρώσας ἰάσεται (وهي صيغة سحريّة في الميثولوجيا اليونانيّة: من/ما يجرح يُشفي).

دعواها في الحقيقة غير الموسوطة، يكاد يكون دوما إيديولوجيا مطابَقةٍ وضعيّةٍ وكائنة بين اللفظ والشيء. وحتّى التشديدُ على اللفظ الجزئيّ والمفهومِ الجزئيّ، البوابّة الفولاذيّة التي يُفترض أنّها تنفتح، لا يعدو كونه لحظَةً وإن كانت ضروريّة. لكي يُتعرّف إلى الداخلِ الذي تلتصق به المعرفةُ في العبارة، يكون أيضا في حاجةٍ دوْما إلى ما هو خارج عنه.

السُنن والمعرفة

لم يعُد الأمر يجري مجرى السباحة مع التيّار الرئيس للفلسفة الحديثة، وفي هذه العبارة ما يبعث على الخجل. فالفلسفة المحدَثة التي هي مهيمنة إلى يوم الناس هذا، تريد استبعاد الأطوار التقليديّة للتفكير، وتنزع من حيث المغزى، إلى إبطال الطابع التاريخيّ لتلك الأطوار، وإلى أن تجعل من التاريخ فرعا مخصوصا لعلمٍ يكتفي بإثبات الوقائع. منذ كنّا نبحث في ما يُظنّ أنّه لاموسوطيّةُ المعطى ذاتيًّا، عن أساسِ كلّ معرفة، سعينا إلى إخضاع التفكير إلى وثَن الراهنيّة المحض إن جازت العبارة، وإلى صدِّ بُعده التاريخيّ. ومن ثمّ، صار الآنُ ذو البعد الواحد والوهميُّ مبدأً معرفة المعنى الباطن. من هذا المنظور، تتجانس أفكار أبوي الحداثة اللّذين ينظَر إليهما رسْميًّا على أنّهما متضادّان: ديكارت في تفاسير سيرته لمصدر منهجه، وبيكون في نظريّته حول الأوثان والمعابيد. فما هو في التفكير تاريخيٌّ، بدلَ أن يخضع للازمنيّة المنطق المموضَع، يُطابَق بالخرافة التي كان قد قام عليها بالفعل استدعاءُ التقاليد الكنسيّة المؤسَّسة مضادّةً للتفكير التمحيصيّ. وهنا تكمن كلّ دواعي نقد النفوذ والتسلّط. لكنّ هذا النقد يجهل أنّ تقاليد المعرفة وسننَها هي نفسها محايثةٌ باعتبارها لحظةَ توسيط لموضوعاتها. فالمعرفة تشوّهها حالما

تضرب صفحا(*) عن كلّ شيء بمقتضى موضَعةٍ مثبِّتة. ذلك أنّ لها في ذاتها وحتّى في شكلها المستقلّ عن المضمون، سهما في التقاليد بما هي ذكرى غير واعية؛ فما من سؤال يمكن أن يطرح لن يُحفظ فيه علمُ الماضي ولن يفعل فيه هذا العلمُ فعله. إذ أنّ تشكّل التفكير بما هو حركة محايثة للزمان تتقدّم بحسب الدوافع، إنّما يستبق على صعيد الميكروكوسموس، حركةَ الماكروكوسموس التاريخيّة التي استُبطنت داخل بنية التفكير. ومن بينِ إنجازات الاستنباط الكنطيّ، لا بدّ أن ننزّل على رأسها أنّه قد تراءت لكنط حتّى في الصورة المحض للمعرفة، وحدةُ الأنا أفكّر، ولمحَ على صعيد إعادة الإنتاج ضمن ملكة المخيّلة، سهمَ الاذّكار، وأثرَ التاريخيّة. لكن، بما أنّه لا يوجد زمان من دون الكائن الموجود فيه، لا يمكن لما كان هوسّرل قد أسماه في طوره المتأخّر، تاريخيّة باطنةً، أن يبقى باطنيًّا، صورةً محضا. فالتاريخيّة الباطنة للتفكير متشابكةٌ مع مضمونه، ومن ثمّ مع التقاليد والسنن. وفي المقابل، ستكون الذات المحض والمصعَّدَة بالتمام، ما يعرى من التقاليد بإطلاق. والمعرفة التي ستُشبع كليًّا وثنَ ذلك الخلوص، اللازمنيّةَ بالتمام، ستتطابق مع المنطق الصوريّ وستصير إلى تحصيلِ حاصل؛ ولن تترك أيّ محلٍّ لمنطق ترنسندنتاليّ. فاللازمنيّة التي يتوق إليها الوعي البرجوازيّ ربّما تعويضا لقابليّة زواله، إنّما هي ذروةُ عماه. كان بنيامين قد أثار ذلك حين جحدَ بكيفيّة فظّةٍ، مثالَ الاستقلاليّة وأخضع فكره لتقليدٍ بعينه هو ولاريبَ من حيث نُصِب طوعا واخْتيرَ ذاتيًّا، خلوٌ من النفوذ بقدر ما يعرى من النفوذ الفكرُ المتنفّذ الذي يُحسب على هذا التقليد. فحتّى وإن قابلت اللحظةَ

(*) وردت باللاتينيّة: tabula rasa (وتعني أيضا اللوح المصقول، مقالةَ التجريبيّين في نشوء المعرفة).

الترنسندنتاليّةَ، تكون اللحظة التقليديّة شبهَ ترنسندنتاليّة، لا نكتةَ الذات، بل هي العنصرُ المقوِّم بحقٍّ، ما كان كنْط أسماه بالإواليّة الدفينة في أعماق النفس. ومن بين تنويعاتِ أسئلة البدْء الملزِمة في **نقد العقل المحض**، ينبغي ألاّ يغِيب السؤالُ عن الكيفيّة التي بها يكون بإمكان التفكير الذي يتعيّن عليه التخارجُ بناءً على التقاليد، أنْ يحافظ عليها من حيث يحوّلها(١٦)؛ وليست التجرُبة الرّوحيّة إلاّ هذا دون سواه. لقد انهمكت فلسفةُ برغسون وأكثر منها روايةُ بروست في هذه التجرُبة مع فارقٍ أنّهما فعلتا ذلك لافْتتانهما باللاموسوطيّة واشمئزازا من تلك اللازمنيّة البرجوازيّة التي تستبق من خلال ميكانيكا المفهوم، إلغاء الحياة. لكن وحده اشتراك الفلسفة بالتقاليد سيكوّن سلبها المتعيّن. وهو يقوم على النصوص التي تنقدُها. في هذه النصوص التي تنقلها التقاليد إلى الفلسفة، تقاليدَ تتجسّد في النصوص نفسها، يكون مسلك الفلسفة مقايِسا للتقاليد والسنن. وهذا ما يبرّر الانتقال من الفلسفة إلى التأويل الذي لا يرفع المؤوَّل ولا الرمزَ إلى مصافّ المطلق، بل يبحث عمّا هو حقٌّ حيث يُدنْيِنُ الفكرُ أنموذجَ النصوص المقدّسة الذي لا يمكن استعادته.

خطابة

تتعرّف الفلسفة من خلال الارتباط بالنصوص سواء أكان بيّنًا أم مضمَرا، إلى ما تعمل عبثا على إنكاره باسْم مثال المنهج، أعني ماهيّتها اللغويّة. وفي تاريخ الفلسفة الحديث، صارت هذه الماهيّة بالتماثل مع السنن والتقاليد، ممنوعةً بصفتها خطابة. وكانت هذه الماهيّة بعد أن فُكّكت وخفِضت إلى وسيلة للتأثير، حمّالةً للكذب في الفلسفة. إذ أنّ احتقار الخطابة هو تكفير عن الذنب الذي كانت الفلسفة منذ العصور القديمة قد ارتكبته من جرّاء الانفصال عن الغرض برأسه، الذي كان

أفلاطون قد استنكره. لكنّ مطاردة لحظة الخطابة التي بواسطتها كانت العبارة قد صينتْ ضمن التفكير، لم تساهم في تقْنَنَة التفكير وإلغائه الممكن، بقدر ما ساهم فيهما الاعتناءُ بالخطابة في سياق احتقار الموضوع. فالخطابة تمثّل في الفلسفة ما لا يمكن أن يُتفكَّر إلاّ في اللّغة. وهي تتقرّر ضمن مصادرات العرْض التي بواسطتها تتميّز الفلسفة من إفادة المضامين التي هي معروفةٌ وثابتة. وهي محلّ شُبهة لأنّها مثلها مثل كلّ ما هو بالنيابة، من السهل أن تنجرّ إلى غصْب ما لا يمكن للعرْض أن يقدّمه للفكر على نحوٍ غيرِ موسوط. وغايةُ الإقناع التي تتعقّب إنّما تُفسدها باستمرار، مع أنّه من دون غاية الاقناع هذه ستزول من جديد علاقة التفكير بالبراكسيس وتمّحي من فعل التفكير نفسه. أمّا النفور المتقرّر لكامل التقليد الفلسفيّ من العبارة، من أفلاطون إلى السِمانطيقيّين، فمطابقٌ لطابَعِ كلّ تنوير يُعاقب انعدام انضباط السلوكات حتّى في المنطق، ومطابق أيضا لإواليّة الدفاع التي للوعي المشيَّأ. وإذا كان التحالف بين الفلسفة والعلم يفضي افتراضيًّا، إلى إلغاء اللّغة، ومن ثمّ الفلسفةِ نفسها، فإنّ الفلسفة لا تبقى قائمةً من دون جَهدها اللّغويّ. إذ بدلَ أنْ تسترسل في الانبساط على منحدَر اللّغة، تُنعم التفكيرَ فيه. وليس يَعْدم العلّةَ أنّ إهمال اللّغة، أي علميًّا عدم الدقّة، يقترن حقًّا بعزْم العلم على اتّقاء فسادات اللّغة. ذلك أنّ إلغاء اللّغة في التفكير ليس إبطالا لطابعها الميثولوجيّ. وإنّه عن عمَهٍ تضحّي الفلسفةُ مع اللّغة، بما يربطها بغرضها على غير مجرّد الدلالة؛ فالشبيه لا يمكن أن يتعرّف إلى الشبيه إلاّ لغةً. لكن، لا يمكن تجاهل الاستنكار الدائم للخطابة من خلال الاسمانيّةِ التي يعرى الاسم بالنسبة إليها، من كلّ تشابه مع ما يقولُ، وليس بالإمكان أيضا في مقابل هذا، أن نستدعي مباشرةً، لحظة الخطابة. ستكون الجدليّة التي هي من حيث معناها كمفردة، اللّغةُ آلةً للتفكير، العملَ على إنقاذ اللحظة الخطابيّة نقديًّا:

أعني التقريب بين الشيء وبين العبارة حدَّ السَوَاء. فهي تحمل على قوّة الفكرِ، ما بدا تاريخيًّا على أنّه شائبةُ التفكير، ارتباطَه باللّغة الذي لا شيء يُجيزُ فكّه بالتمام. هذا ما ألهم الفنومينولوجيا حين نشدت بسذاجتها المعهودة، التأكّدَ من الحقيقة عبر تحليل الألفاظ. في النوعيّة الخطابيّة، تكوّن الثقافةُ، والمجتمع، والتقاليدُ أنفاسَ الفكر؛ أمّا ما هو مضادَّةٌ صرفٌ للخطابة فجزءٌ لا يتجزّأ من البربريّة التي ينتهي إليها التفكيرُ البرجوازيّ. التجديف على سيسيرون وحتّى نفور هيغل من ديدرو إنّما يشهدان على اضطغان أولئك الّذين يحْرمهم عوزُ حياتهم من حريّة الترقّي، ويعتبرون جسدَ اللّغة آثما. في الجدليّة، تصطفّ اللحظةُ الخطابيّة على العكس من التصوّر المبتذَل، إلى جانب المضمون. ومن حيث تنهضُ بتوسيطِ اللحظة الخطابيّة واللحظة الصوريّة المنطقيّة، تحاول الجدليّةُ السيطرةَ على المعضلة القائمة بين الرأي التعسّفيّ وبين ما هو صحيح ولكن غيرُ جوهريّ. لكنّها تنزع إلى المضمون كما إلى مفتوحٍ، وليس باعتباره مصقولا محسوما مسبّقا: وفي هذا معارضة للميثوس. فالميثيُّ هو المثيلُ أبدًا، وكما يتقلّص في نهاية المطاف، إلى شرْعٍ صوريٍّ للتفكير. أمّا المعرفة التي تنشد المضمون، فتنشُد اليوطوبيا. وهذه اليوطوبيا بما هي الوعي بالإمكان، إنّما تتعلّق بالعينيِّ كأن بما لا يكون مشوَّها. إنّه الممكن، وليس البتّة الفعليَّ غير الموسوط الذي يحول دون اليوطوبيا؛ ولذلك يبدو وسَطَ واقع الحال القائم، على أنّه مجرّد. ذلك أنّ اللون الذي لا ينحلُّ يتأتّى من اللاكائن. وما هو في خدمة اللاكائن إنّما هو التفكير، قطعةُ كيانٍ تُباري من حيث هي سلبيّةٌ دوما، ما ليس بكائن. إذ أنّه وحده قصارى التماسف سيكون قرْبا؛ وأمّا الفلسفةُ فهي المؤشِرُ الذي يلتقط ألوانه.

القسم الأوّل

في علاقةٍ بالأنطولوجيا

I

في الحاجة الأنطولوجيّة

سؤال وجواب

ما زالت الأنطولوجيّات في ألمانيا، وبخاصّة الأنطولوجيا الهيدغريّة، تفعل فعلَها من دون أن تُرغّب أحدًا آثارُ الماضي السياسيّ. ضمنيًّا، تُفهم الأنطولوجيا باعتبارها استعدادا لتصديق نظامٍ تابعٍ معفى من التبرير أمام الوعي. أنّ مثل هذه التفسيرات تنفى في الدّوائر العليا، باعتبارها سوءَ فهم، وانزلاقا إلى الأنطيّ، ونقصا في راديكاليّة السؤال فهذا لا يقوّي إلاّ عظمة الدعوة: تبدو الأنطولوجيا أكثر جاذبيّة وفتنة بقدر ما لا تُثبَّت في مضامين محدَّدة ستسمح للذهن الفضوليّ بأنْ يشتبك معها. ومن ثمّ تغدو عدمُ قابليّة الدرْك عدمَ قابليّة المهاجمة. ومن يرفض أن يكون من التبَّع، يُرتاب فيه أنّه روحيًّا، غرٌّ بلا مسقط رأس، وبلا موطن في الكينونة، وهذا ما لا يختلف كثيرا عمّا كان يفعله في السابق المثاليّان فيشته وشلّنغ حين كانا يحطّان من شأن مَن يعارض ميتافيزيقاهما. وفي جميع تيّاراتها التي تتناحر وتصدّ بعضها بعضا بتعلّة أنّه صيغة زائفة، تبقى الأنطولوجيا من زمام التقريظ. لكنّنا لن نتفهّم فعلها وتأثيرها لو لم تكن تطابق حاجةً ماسّةً، وعلامةَ عوزٍ، وولعا يفترض بألاّ موجب للوقوف عند الحكم الكنْطيّ في خصوص المعرفة بالمطلق. حين جرى القولُ مع ظهور أولى التوجّهات الأنطولوجيّة

المحدَثة، مجرى التعاطف الثيولوجيّ مع إحياء الميتافيزيقا، كان ذلك ظاهرا وهْمًا بكيفيّة فظّة ولكنّه واضح للعيان. حتّى رغبةُ هوسّرل في استبدال القصد غير المباشر بالقصد المباشر(*)، وفي العودة إلى الأشياء برأسها، كانت تتّسم بشيء من ذلك؛ وما كان في نقد العقل قد رسم حدودَ إمكانِ المعرفة، لم يكن سوى عودةٍ إلى التفكّر في ملكة المعرفة نفسها، عودةً كان البرنامج الفنومينولوجيُّ يبتغي في المقام الأوّل، الإيفاءَ بها. كانت تتبدّى بوضوحٍ في «تخطيط» التقويم الأنطولوجيّ لمجالات الأشياء ومناطقها، وفي نهاية المطاف، رسم «العالَم بصفته المفهومَ الشاملَ لكلّ كيان»، إرادةُ درْك الكلِّ من دون أن تُفرض حدودٌ على معرفته؛ والأيسيّاتُ(**) الهوسّرليّة التي صارت مع هيدغر **الكينونة والزمان**، إلى كيانات، كان يُفترَض أن تستبق الإحاطةَ بما تكون على الحقيقة، تلك المناطقُ والجهاتُ بما في ذلك أعلاها. وتوجد وراء ذلك بكيفيّة مضمَرة، فكرةُ أنّه سيكون بإمكان تخطيطات العقل أن تفرض بنيتَه على فيْض الكائن؛ وهذا استئناف ثان لفلسفات المطلق التي كان استئنافها الأوّل مع المثاليّة المابعد كنْطيّة. لكن، لم تزل النزعة النقديّةُ في الوقت نفسه، تفعل فعلَها، ليس فعلا ضدّ المفهومات الدُغمائيّة، ولا هو بسعيٍ إلى وضع أو تأسيس مطلَقاتٍ غدت مذّاك منفصلةً عن بعضها البعض وخِلوًا من وحدتها النظاميّة، بقدر ما هو عملٌ على التصديق بها وتوصيفها طبقا لموقفِ تلقٍّ يحذو حذو المثال العلميّ الوضعانيّ. ومن ثمّ تصير المعرفة المطلقة مرّة أخرى كما عند شلّنغ، حدسا عقليّا. فنَنشدُ شطبَ التوسيطات بدلا من التفكير فيها. أمّا الدافع غيرُ الامتثاليّ الذي لن تكون الفلسفة طبقًا له،

(*) وردت باللاتينيّة: intentio obliqua ; intentio recta

(**) وردت باليونانيّة: εἴδη (وتعني حرفيًا: الماهيّات الصوريّة).

في حاجة إلى الاكتفاء بحدودها التي هي حدود العلم المنظَّم الذي يمكن استغلاله، فينقلبُ إلى نزعة امتثاليّة. والبنية المقولاتيّة التي يسلَّم بها من دون نقدٍ، على أنّها صِقالةُ الروابط القائمة، إنّما تتقرَّرُ مطلقةً، فتغدو لاموسوطيّةُ المنهج التي هي خلوٌ من التفكّر عرضةً لكلّ عسْف واعتباط. ويصير نقد النقديّة قَبْنقديًّا. ومن ثمّ المسلك الفكريُّ الذي يقوم على دوامِ «العودة إلى». ويصير المطلق إلى أقلّ ما سيرغب في أن يصير إليه وإلى ما تقوله عنه ولا ريبَ الحقيقةُ النقديّةُ، أي إلى عنصرٍ طبيعيّ-تاريخيٍّ كان بالإمكان أن يُشتقّ منه بكيفيّة متسرّعة وفظّة، معيارُ التكيّف. في المقابل، كانت الفلسفة المدرسيّة المثاليّة ترفضُ ما ينتظره من الفلسفة مَن يشتغل بها من دون أن يكون مهيّأً مستعدّا. وكان هذا جانبَ القفا لما فرضه كنْط وجاهةَ مسؤوليّةٍ علميّةٍ للفلسفة. لقد أحدث ضجّةً في المثاليّة الألمانيّة الوعيُ بأنّ الفلسفة التي تُزاوَل بصفتها فرعا من الفروع، لم تعدْ تتعلّق في شيء بالبشر الّذين تصرفهم عن تلك الأسئلة التي هي وحدها ما يدفعهم إلى مباشرة الفلسفة، باعتبارها أسئلةً باطلة؛ وهذا ما عبّر عنه من دون تحفّظ على الزمالة، شوبنهاور وكيركغاردْ، وأمّا نيتشه فقد انتهى عن كلّ محاولة لتفهّم ماهيّة العنصر الأكاديميّ. لكن من هذا المنظور، لا تتملّك الأنطولوجيّات المعاصرةُ بالتبسيطِ، تقاليدَ الفلسفةِ المضادّةَ للأكاديميّة، من حيث تطرح كما كان باوْل تلّيشْ قد صاغ ذلك ذاتَ مرّة، السؤالَ عمّا يشغل مباشرةً كلَّ امرئ. ذلك أنّها أسّست للشغف باللاأكاديميّ أكاديميًّا. ومن ثمّ تجتمع فيها قشعريرةٌ مرْضية أمام انحطاط العالَم، مع شعور مطمئِنٍ بالعمل على أرضيّة صُلبة، بل على أرضيّة موثوقٍ منها أيضا فيلولوجيًّا حيثما كان ذلك ممكنا. فتعلم الجرأةُ التي هي ميزة الشابّ أبدا، أنّها في حمى الوفاق العامّ ومؤسّسةِ الثقافة الأقوى والأنفذ. ويتحوّل الحراكُ العامُّ إلى ضدّ ما كانت تبدو بداياته على أنّها تبشّر به. أمّا الاشتغال بالأهمّ

وبما هو جلَلٌ فيتردّى إلى تجريدٍ لا تفوقه أيُّ منهجيّةٍ من منهجيّات الكنطيّة المحدَثة. وليس من الممكن فصل هذا التطوّر عن إشكال الحاجة نفسه. إذ لا يمكن التخفيف منه بواسطة تلك الفلسفة كما أنّه لم يكن هذا التخفيف في السابق ممكنا من خلال المنظومة الترنسندنتاليّة. لهذا تغلّفت الأنطولوجيا بدائرة أبخرتها. وطبقا لتقليد ألمانيّ قديمٍ، تضع الأنطولوجيا السؤالَ في مرتبة أعلى من الجواب؛ وحيث تبقى مدينةً بالموعود، تكون من باب السلوان، قد رفعت الفشلَ نفسه إلى مصافّ الوُجُودانيّ. وبالفعل، للأسئلة في الفلسفة وزنٌ مغاير كليًّا للّذي لها في العلوم الجزئيّة حيث تُلغى بواسطة الحلّ، في حين أنّ إيقاعها التاريخيّ-الفلسفيّ سيقوم بالأحرى على الديمومة والنسيان. لكنّ هذا لا يعني كما يُردَّد بعد كيركغاردْ بلا كلل، أنّ وجود السائل يكوّن تلك الحقيقةَ التي لا يعدو الجواب كونَه تعقّبا لها لا طائل منه. بل يكاد السؤال الأصيل في الفلسفة، ينطوي دوما وبكيفيّةٍ مّا، على إجابته. والفلسفةُ لا تعرف كما هي الحال في المباحث الدارجة، السؤالَ فالجوابَ تتاليا. إذْ لا بدّ لها أنْ تصوغ سؤالها بمقتضى ما جرّبتْ وخبِرتْ، ومن ثمّ يُتقصّى ما خبرته ويُفاد به. فأجوبتها ليست معطاةً ولا مخدومَةً ولا منتَجَةً: إذ فيها يتقلّب السؤال المطوَّرُ والشفّاف. أمّا المثاليّة فترغب في التكتّم عن ذلك، وفي أن تُنتج دوما تشكّلَها قدر الاستطاعة، أي في «الاستنباط». وعلى العكس من ذلك، لا ينبغي للتفكير الذي لا يتقرّر بصفته مصدرا، أن يخفي أنّه لا يُنتج، بل يعيد تقديمَ ما احتازَه بعدُ تجرُبةً. ولحظةُ التعبير في التفكير إنّما تحثّه على ألاّ يتوخّى طريقة الرياضيّات(*) ولا يتظاهر بطرح المسائل ثمّ تقديم الحلول. فالمفردات التي من مثْل المشكل والحلّ تكون لها في الفلسفة

(*) وردت باللاتينيّة: more mathematico

نبرةٌ كاذبة، لأنّها تصادر مباشرةً على استقلاليّةِ ما يُتفكَّر بالنسبة إلى التفكير حيثُ يكون التفكير وما يُتفكَّر موسوطيْن أحدهما بالآخر. من منظور فلسفيّ، لا يمكن أن يُفهمَ على الحقيقة إلاّ ما هو حقّ. ذلك أنّ إفعامَ الحكم الذي به يتحقّق الفهم، يتماهى مع تمييز الحقّ من الكذب. ومن لا يحكم بتمام الإنجاز على صرامةِ مبرْهَنة أو على عدمها، لا يفهم المبرهَنة. إذ أنّ فحوى معناها الذي سيتعيّن فهمُه إنّما يكمن في دعوى مثل تلك الصرامة. بهذا تتميّز العلاقة بين الفهم والحكم من النظام الزمنيّ المعتاد. إذ لا يمكن الفهم من دون حكم بقدر ما لا يمكن الحكم من دون فهم. وهذا ما يُسقط مشروعيّة الخطاطة التي سيكون الحلّ طبقا لها، الحكمَ، ولن يكون المشكل إلاّ السؤالَ مؤسَّسا في الفهم. فما هو موسوطٌ إنّما هو عصَب ما يُسمّى البرهنةَ الفلسفيّة في تعارض مع الأنموذج الرياضيّ من دون أن يزول هذا الأنموذج مع ذلك كليًّا. إذ أنّ صرامة الفكر الفلسفيّ تقتضي أن يتقايس نهجُها وأشكالَ القياس [المنطقيّ]. فالبراهين في الفلسفة إنّما هي مجهودات تُبذَل لتحملَ على ما يعبَّر عنه الطابعَ الإلزاميّ من حيث تجعله مقايسا لوسائل التفكير الاستدلاليّ. لكنّ ذلك لا ينتج ببساطةٍ عن هذا التفكير: فالتفكّر النقديُّ لمثل إنتاجيّة التفكير تلك هو نفسُه مضمونٌ للفلسفة. ومع أنّ دعوى اشتقاق اللامتطابق من التطابق تُدفع عند هيغل إلى حدّها الأقصى، فإنّ بنية الفكر في المنطق الكبير تتضمّن الحلول في طرح المشكلات بدلا من تقديم النتائج بعد الخواتم الفاصلة. والحال أنّ هيغل يذهب في نقد الحكم التحليليّ حدَّ القول بـ«فساده وزيفه»، فإنّ كلّ شيء عنده هو حكم تحليليّ، تقلّبٌ دائم للفكر من دون الاستشهاد بأيّ شيء خارجيّ عنه. أنّ الجديد والمغاير يصيران كلّ مرّة إلى القديم والمعلوم، فهذا ما يكوّن طورا من أطوار الجدليّة. وبقدر ما يكون اقتران هذا الطور بأطروحة التطابق بديهيًا، لا يتقيّد ذلك الاقتران بهذه

الأطروحة إلاّ لماما. إذ بقدر ما تتمادى الفلسفة في تجرُبتها، تقترب بكيفيّة مفارقة، من الحكم التحليليّ. والوعي الصائب الذي لرغبةٍ في المعرفة هو في غالب الأحيان، هذه المعرفة نفسُها: هو ذا الضدّ الملازم للمبدإ المثاليّ في الإنتاج بلا انفصال. إذ في التخلّي عن الجهاز التقليديّ للبرهنة، وفي التشديد على المعرفة بما هي من المعلوم بعدُ، يتقرّر في الفلسفة أنّها ليست البتّة المطلق.

طابع إثباتيّ

لا تضمن الحاجة الأنطولوجيّةُ ما ترغب فيه بقدر ما لا يضمن تضوّرُ الجائعين الطعام. لكن، ولا تشكيك في مثل ذا الضمان يضايق حركةً فلسفيّةً لم يُغنَّ لها بذلك في المهد. وليس هذا آخرَ العلّة في أنّها تضِلّ في الإثباتيّ المتهافت. «لا يطال ظَلْمُ العالَم أبدا ضوءَ الكينونة»[1]. في مثل هذه المقولات التي تدين لها الأنطولوجيا الأساسيّةُ بصداها وصِيتها، والتي لهذه العلّة تُنكرها أو تصعّدها لكي لا تصلُح لأيّ مجابهةٍ غيرِ مرغوبٍ فيها، لا بدّ أن نقرأ إلى أيّ حدّ هي تحمل ختْمَ شيء مّا يُعوز ولا يُستعاد، وإلى أيّ حدّ هي الإيديولوجيا المكمِّلة لتلك الأنطولوجيا. لكنّ طُقس الكينونة أو على الأقلّ جاذبيّةَ اللّفظ باعتبار منزلته الشريفة، إنّما يحيا من كون مفاهيم الوظيفة في الواقع الفعليّ أيضا كما في نظريّة المعرفة قديمًا، ما انفكّت تصدُّ أكثر فأكثر مفاهيمَ الجوهر. فصار المجتمع إلى ترابط وظيفيّ شاملٍ كما كانت الليبراليّةُ قد تفكّرت ذلك في السابق؛ إذ أنّ ما هو كائنٌ مضافٌ إلى آخرَ، ولا وزن له في حدّ ذاته. بيد أنّ الرعب الذي يثيره هذا، والوعيَ المتقلْقل بأنّ الذات ستفقد جوهريّتَها، يُعِدّان الوعيَ للإنْصات إلى تأكيد أنّ الكينونة إذ تماهي بلا تمفصل، تلك الجوهريّةَ، إنّما تبقى قائمة على الرغم من الترابط الوظيفيّ ومن دون إمكانٍ أن تُفقَد. لكنْ ما

يعمل التفلسف الأنطولوجيُّ في تضرّعه على إثارته بكيفيّة مّا، هو مجوَّفٌ بالسيرورات الفعليّة لإنتاج الحياة الاجتماعيّة وإعادة إنتاجها. والعمل نظريًّا على الإشارة إلى الانسان والكينونة والزمان ظاهراتٍ أصلانيّةً، لا يحول دون مصير الأفكار المبعوثة. حتّى في المجال الفلسفيّ المخصوص، ما انفكّت تُنتقَدُ بوجاهةٍ، المفاهيمُ التي يتبدّد حاملُها التاريخيُّ باعتبارها أقانيم دُغمائيّةً؛ وكذلك هو الأمر عند كنْط، في ما يتعلّق بتعالي النفس الخُبريّة، وبهالةِ لفظ «وجود»، في الفصل المفرَد للمغالطات؛ وبالعودة غيرِ الموسوطة إلى الكينونة في الفصل المخصَّص لالْتباس مفاهيم التفكّر. أمّا الأنطولوجيا الجديدة فلا تحْتازُ هذا النقد الكنطيّ ولا تذهب فيه بواسطة التفكّر، إلى ما هو أبعد، بل تفعل كما لو كان هذا النقد ينتمي إلى وعيٍ عقلانيّ ينبغي أن يتطهّر من شوائبه تفكير أصلانيٌّ كما في طقس استحمامٍ. لكن، لكي تُسخَّر مع ذلك، الفلسفةُ النقديّةُ، يُحمل عليها مغزى هو أنطولوجيٌّ بلا توسيط. إذ أنّه لم يكن بإمكان هيدغر أن يستمدَّ على غيرِ وجه حقٍّ، من قراءة كنْط، اللحظةَ «المتعالية» والمضادَّةَ للذاتيّة. فكنط يشدّد من منظور البرنامج، على الطابع الموضوعيّ لإشكاليّته في استهلال **نقد العقل المحض**، ولا يترك مجالا لأيّ شكّ في ذلك في أثناء بسْط استنباط المفاهيم المحض للذهن. ولا يرُدُّ ذلك الطابعُ الموضوعيّ إلى ما دوّنه تاريخُ الفلسفة المتواضَع عليه، أي إلى المنقَلب الكوبرنيكيّ: يحتفظ الانشغال بالموضوع بالأوّلية على الانشغال الذي يصبّ ذاتيًّا، في مجرّد تحصيل المعرفة وفي تشريح الوعي على الطريقة الإمبريقيّة. لكن لا ينبغي بأيّ حال من الأحوال مماهاة ذلك الانشغال بالموضوع بأنطولوجيا خفيّة. فهذا ما لا يقابله فقط نقدُ كنط للأنطولوجيا العقلانيّة الذي قد يترك مجالا عند الضرورة، لتصوّر أنطولوجيا أخرى، بل يقابله أيضا التمشّي الفكريُّ لنقد العقل نفسه. إذ عند كنْط، الموضوعيّة التي

هي موضوعيّةُ المعرفة وموضوعيّةُ المفهوم الشامل لكلّ ما يُعرف، هي موسوطةٌ ذاتيًّا. ولا ريب أنّها تحتمل التسليمَ بفي-ذاته في ما أبعد من قطبيّة الذات-الموضوع، ولكنّها تتركه عن قصد تامّ، غيرَ متعيّنٍ حدَّ أنّه سيكون من المحال على أيّ تأويلٍ كانَ أن يستقرأ فيه علامةً على أنطولوجيا مّا. وإذا كان كنط يريد إنقاذ هذا العالَم العقليّ الذي كان قد هاجمه التحوّلُ إلى الذات، وإذا كانت أعماله بهذا المعنى تحمل في ذاتها، لحظةً أنطولوجيّة، فإنّ هذه تبقى مع ذلك، لحظةً، وليست اللحظةَ المركزيّة. ذلك أنّ فلسفةَ كنطْ ستكون رغبت في تحقيق ذا الإنقاذ بقوّةِ ما يتهدّد ما ينبغي إنقاذُه.

إبطالُ سطوة الذات

قد يكون إحياء الأنطولوجيا انطلاقا من المقصد الموضوعانيّ، استندَ إلى ما لم يكن في حقيقة الأمر، يتناسب إلاّ قليلا مع مفهومه: أعني إلى أنّ الذات قد صارت بقدر معتبَرٍ، إيديولوجيا تُخفي الترابط الوظيفيَّ الموضوعيَّ للمجتمع وتتضمّن مسكّنا لألم الذوات. على هذا النحو يُقدَّم اللاأنا على الأنا تقديما جذريًّا ليس هو وليدَ اليوم وحسب. هذا ما تتركه فلسفة هيدغر جانبا ولكنّها تسجّله: إذ على يديها يتحوّل هذا التقديم التاريخيّ إلى تقديم أنطولوجيّ بإطلاق للكينونة على كلّ أنطيٍّ وكلّ واقع فعليّ. ولقد احترس هيدغر بعد إعمال الفكر جيّدا، من العودة بصريح العبارة، إلى المنقلب الكوبرنيكيّ الذي صار إلى فكرة. ومن ثمّ حرص على تمييز صياغته للأنطولوجيا عن النزعة الموضوعانيّة وموقفها الواقعيّ المضادّ للمثاليّة سواء كان نقديًّا أو ساذجا(٢). ولا ريب أنّ الحاجة الأنطولوجيّة لم تكن لتتنزّل مع مضادّة المثاليّة على الصعيد عينه، طبقا لمختلف جبهات الخصومة الأكاديميّة للمدارس. لكن، من بين حوافز هيدغر، لعلّ الحافز الأعمق هو ذاك

الذي كان يدفع إلى إنكار المثاليّة. إذ أنّ ما تزعزع هو الشعور الحيويّ الذي يقوم على مركزيّة الانسان. فالذات بما هي التفكّر الذاتيّ الفلسفيُّ، كانت قد تملّكت إن جازت العبارة، نقدَ الجيومركزيّة الضاربَ في القِدم. وهذا الحافز هو أكثر من مجرّد حدس للعالَم، حتّى وإن كان مناسبا استغلالُه أيضا حدسا للعالَم. والحقّ أنّ دفق التوليفات بين التطوّر الفلسفيّ وتطوّر علوم الطبيعة هو أمر يبعث على الريبة: إذ هو يجهل مسار استقلال اللغّة الصوريّة للفيزياء الرياضيّة، مسارَ استقلال لم يعدْ يصبّ منذ وقت طويل، في قالَب الحدس ولا في أيّ مقولةٍ تتقايس بلا توسيطٍ والوعيَ البشريَّ بعامّة. ومع ذلك، كان لنتائج الكوسمولوجيا الجديدة إشعاع كبير؛ وكلّ التصوّرات التي كانت تريد تقريب الكون من الذات أو حتّى اشتقاقَه على أنّه من وضعها، قد استُبعدت باعتبارها سذاجةً يمكن مقارنتها بسذاجة البرجوازيّة الصغرى أو الذُهانيّين الّذين كانوا يعتبرون مدنَهم مركزَ العالَم. لقد فَقد أساسُ المثاليّة الفلسفيّة، أعني السيطرة على الطبيعة، في أثناء النصف الأوّل من القرن العشرين وتحديدا بمقتضى توسّعه المفرط، الإيقانَ من سطوته الشاملة، وهذا يعود أيضا إلى أنّ وعي البشر كان متراخيا، وإلى أنّ نظام أحوالهم ظلَّ على غير منوال العقل، وكذلك إلى أنّ ضآلَةَ ما بلغوه وحصّلوه ما كانت لتُقاس إلاّ بالمقارنة مع ما لا يمكن بلوغه وتحصيلُه. فانتشر كونيًّا، التوجّس والخوف من أن يكون لتقدّم السيطرة على الطبيعة سهمٌ متزايدٌ في نسْج الوبال والويْلات التّي كانت تريد أن تحمي البشر منها، وفي نسج تلك الطبيعة الثانية التي اجتاحت المجتمع. أمّا الأنطولوجيا وفلسفة الكينونة فهما من بين غيرهما من ردود الأفعال الأكثر غلظةً، ضربًا ردٌّ فعل ينشد الوعي فيهما التخلّصَ من تلك الورطة. ولكنّهما تحملان في حدّ ذاتهما، جدليّة محتومة. إذ أنّ الحقيقة التي تطرد الانسان من مركز الخلق

وتذكّره بقصوره، إنّما تقوّي من جهة ما هي مسلك ذاتيّ، الشعور بالعجز، وتحثّ البشر على التطابق بها، ومن ثمّ تقوّى سطوةَ تلك الطبيعة الثانية. فالإيمان بالكينونة الذي هو مشتَقٌّ معتكِرٌ لحدس نقديّ ينزِّل ضمن تصوّر للعالَم، إنّما يتردّى بالفعل، إلى ما كان هيدغر قد حدّه ذات مرّة وبلا تحوّطٍ، انتماءً إلى الكينونة. ويغمرُه شعورٌ بأنّه في حضرة الكلّ، ولكنّه يتعلّق بلا أسباب وجيهةٍ، بكلّ جزئيّ من حيث أنّ هذا يُثبتُ بقوّةٍ للذات دون سواها، ضعفًا بعينه. وإنّه لفي استعدادها للانحناء أمام النوائب والويلات، استعدادا ينبثق من ترابط الذوات، يكمن الانتقامُ من رغبة الذوات العبثيّة في القفز خارج قفص ذاتيّتها. فالقفز الفلسفيّ، الحركة الأصلانيّة عند كيركغارد، هو نفسُه العسْف الذي يزعم خضوعُ الذات إلى الكينونة الإفلاتَ منه. إذ أنّه طبقا للُغة هيغل، حيث تمْثُل الذاتُ وحسب، تتقلّص أيضا سطوتُها؛ فتدوم هذه السطوةُ في ما سيكون بالنسبة إلى الذات، المغايرَ بإطلاق، مثلما أنّ الاله الخفيّ(*) كان يحمل دوما ملامحَ انعدامِ معقوليّة الآلهة الأسطوريّة. إنّ الغرابة القبيحة لتصوّرات العالَم التي من طراز فنون التزويق، مثلها مثلَ البوذية الزنْ التي تستهلَك بسهولة مُدهشة، تلقي ضوء معيَّنا على الفلسفات الإصلاحيّة اليوم. فهذه الفلسفات تموّه كما هو الحال في البوذيّة الزِنْ، موقفا للفكر يجعل التاريخ المتراكم في الذوات من المحال اعتناقُه. إذ أنّ تقييد الرّوح بما هو مفتوحٌ وبما هو ممكنٌ بلوغُه، في مرحلة تجرُبته التاريخيّة، هو عنصرُ حريّة؛ أمّا الهَيام الخلو من المفهوم فيجسّد نقيضَها. ومن ثمّ، المذاهبُ التي تهرب غيرَ عابئةٍ، من الذات إلى الكوسموس، ومعها فلسفة الكينونة، يمكن أن تلتئم مع التصوّر المتصلّب للعالَم وما يتضمنّه من حظوظ النجاح،

(*) وردت باللاتينيّة: deus absconditus

التئامًا يكون أيسر ناصيةً من الذي لأدقّ قطعةٍ من تفكّر الذات ذاتَها ومُحابَسَتِها الفعليّة.

كينونة، ذات، موضوع

والحقُّ أنّ هيدغر قد عاين مليًّا الوهمَ الذي يتغذّى منه النجاحُ العموميُّ للأنطولوجيا: أعني أنّه في وعيٍ ترسّبت داخله الإسمانيّةُ والذاتويّةُ، ولم يصر بعامّةٍ إلى ما هو عليه إلاّ بالتفكّر الذاتيّ، يمكن أن يكون القصدُ المباشر مجرّدَ مسألةِ خيار. وهيدغر يجتنب بديلَ فقه الكينونة الذي يتأكّد في ما أبعد من القصد المباشر والقصد غير المباشر(*)، ومن الذات والموضوع، ومن المفهوم والكائن. فالكينونة هي المفهوم الأعلى بإطلاق، إذ أنّ مَن يقول كينونة لا ينطق بالكينونة نفسها، بل باللفظ، ومع ذلك تُفضَّل الكينونةُ على كلّ مفهوميّةٍ بمقتضى اللحظات المتفكَّرة في لفظ كينونة، لحظاتٍ لا تُستغرَق في وحدة الأمَارات المفهوميّة التي تُحصَّل تجريدا. ومع أنّ هيدغر على الأقلّ في طور النضج، لم يعدْ يحيل إلى ذلك، فإنّ قوله في الكينونة يفترض مذهب هوسّرل في الحدس المقولاتيّ أو عيان الماهيّات. إذ بواسطة هذا الحدس وحده ومن حيث بنيتُه، تحمل فلسفة هيدغر على الكينونة أنّه بإمكانها طبقا للغة المدرسة، أن تنفتح أو تنكشف؛ والكينونة المفخَّمة عند هيدغر ستكون مثالَ ما ينعطي للتملّي الفكريّ. ما يوجد في هذا المذهب نقدا للمنطق التصنيفيّ بما هو نقد لوحدة الأمارات والمحمولات لما يُتصوَّر ضمنَ المفهوم، يبقى نقدا وجيها. لكنّ هوسّرل الذي تبقى فلسفتُه داخلَ حدود تقسيم العمل وعلى الرغم ممّا يُدعى مسائل التأسيس، لم يطرق حتّى في طوره المتأخّر، مفهومَ العلم

(*) وردت باللاتينيّة: intentio recta ; intentio obliqua

الصارم، وعمل طبقا لقواعد لعبة ذا العلم، على التصديق بلا توسيطٍ، بما يجد معناه في نقد العلم الصارم؛ كالّذي يريدُ الثاغيةَ والراغيةَ جميعا[*]. ومنهجه إنّما يبتغي بصريح العبارة، أن يبُثّ في المفاهيم التصنيفيّة وعلى منوال تأكّدِ المعرفة منها، ما لا يمكن أن تمتلكه بما هي مفاهيم تصنيفيّةٌ، أي مجرّد تهيئة للمعطى، بل ما لن تستفيدَه إلاّ بواسطة فهم الأمر برأسه الذي يتأرجح عند هوسّرل، بين شيء أداتيّ وبين حدٍّ مقابل لمحايثة الوعي. ما يُعاب على هوسّرل ليس كما جرى القولُ في أثناء مدّته، أعني عدمَ علميّة الحدس المقولاتيّ باعتباره لاعقلانيًّا، إذْ تعارضُ أعماله كلّها اللاعقلانيّةَ، بل هو عدوى العلم. ولقد عاين هيدغر ذلك، وتخطّى ما كان هوسّرل يتردّد بإزائه. لكنّ هيدغر أسقط بذلك، اللحظةَ العقلانيّة التي كان هوسّرل يصونُها[٥]، ومن ثمّ توخّى ضمنيًّا بكيفيّة هي بالأحرى أقرب إلى برغسون، نهجا يضحّي بالصلة بالمفهوم الاستدلاليّ الذي هو لحظةٌ للفكر لا رادَّ لها. وفي هذا كشف عورةَ برغسون الذي يضع جنبا إلى جنب ضربيْ معرفةٍ متضادّيْن وغير موسوطيْن من حيث يفعّلُ المنزلةَ التي يُزعم أنّها الأشرفُ لما يعود إلى الحدس المقولاتيّ، ويلغي فضلا عن السؤال عن شرعيّته، السؤال المعرفيّ-النقديّ باعتباره قبْأنطولوجيًّا. ومن ثمّ يغدو عدمُ كفاية السؤال التمهيديّ لنظريّة المعرفة عنوانا لتبرير إلغائه ببساطة؛ وتصير عندَه الدُغمائيّةُ بتبسيطٍ وبالنظر إلى تقاليد نقدها، الحكمةَ العليا بإطلاق. هو ذا مصدرُ تشبّه هيدغر بالقدامى. إذ أنّ التباس العبارات الإغريقيّة المرصودة للكينونة، التباسا يعود إلى عدم التمييز الإيونيّ بين العناصر والمبادئ والماهيّات المحض، لا يُقيِّدُ

(*) مثل دارج ورد بالإنجليزيّة: he wanted to eat the cake and have it too

(٥) انظر الفصل حول شرْعة العقل، في أفكار.

باعتباره نقصا، بل باعتباره تفوّقا للأصلانيّ. فيُفترَض أنّ هذا الالتباس يُشفي مفهومَ الكينونةِ من جرح مفهوميّتها، أعني الانفصام القائمَ بين الفكر وبين ما يُتفكَّر.

موضوعانيّة أنطولوجيّة

لكنّ ما يهِلُّ كما لو كان يتأتّى من العصر الذي يسبق السقوطَ في خطيئةِ ميتافيزيقا مذيِّتةٍ ومموْضِعةٍ، إنّما هو على نحوٍ قسْريٍّ(*)، رهطٌ غليظٌ من الفي-ذاته. إذ أنّ الذاتويّة التي تُنكر نفسَها، تنقلب إلى موضوعانيّة. وأيّا كان أيضا حرصُ مثل هذا التفكير على اجتناب الخصومة النقديّة من حيث يحمل على حدٍّ سواء، الموقفيْن المتناقضيْن كليهما على فَقْد الكينونة، فإنّ تصعيد مفهوماته والتعقّبَ الدؤوبَ لأشكال الردّ الهوسّرليّة ينزعان عمّا يُفهَم كينونةً، كلَّ كيان مفرَدٍ كما كلَّ أثر للتجريد العقليّ. وفي تحصيل الحاصل الذي تنتهي إليه هذه الكينونةُ، تطرَد الذاتُ: «لكن الكينونة - ما هي الكينونة؟ الكينونة هي الكينونة.»[٣] فالكينونة تنزع حتما إلى مثل تحصيل الحاصل هذا. ولن يكون تحصيل الحاصل هذا أفضلَ حين نختاره بصراحةٍ ماكرة ونوضّحُه باعتباره ضمانةَ النفاذ إلى الأعمق. إذ أنّ كلَّ حكم طبقا لإشارة هيغل، حتّى التحليليّ، يحمل في حدّ ذاته طوعا أو قسراً، دعوى إسناد شيء مًّا لا يطابق بالتبسيط، مجرّدَ مفهوم الحامل المسنَد إليه. وإذا لم يأخذ الحكم ذلك في الحُسبان، فإنّه يُلغي العقد الذي أبرمه مسبَّقا من حيث صورتُه. لكنّ الأمر يجري بالضرورة هذا المجرى في مفهوم الكينونة كما تستعمله الأنطولوجيا الجديدة. فهذه الأنطولوجيا «تنتهي إلى العسْف الذي يقوم على نسب 'الكينونة' زورا إلى اللاموسوط بإطلاق،

(*) وردت بالفرنسيّة: contre cœur

الكينونةَ التي هي مباشرةً في خلوصها، نقيضُ اللاموسوطيّةِ المحض، نعني أنّها موسوطٌ بإطلاق، ولا معنى لها إلاّ في توسيطاتها»(٤). ذلك أنّه يتحتّم على هذه الأنطولوجيا ألاّ تعيّن الكينونةَ إلاّ بالكينونة، لأنّه لا يمكن دركُها بالمفاهيم، وليست بالتالي «موسوطةً»، ولا يمكن أيضا الإشارة إليها طبقا لأنموذج الإيقان الحسّيّ؛ ومن ثمّ يحلّ تكرار الاسم الصِرْف محلَّ كلّ عمليّة نقديّة بالنظر إلى الكينونة. والبقيّةُ، ما يُظنّ أنّه ماهيّة غيرُ مشوَّهةٍ(٥)، إنّما تعْدل أصلا(*) من طراز الأصل الذي كان تعيّن على الحركة المحفِّزة للفكر أن تُسقطَه. أن تُنكر فلسفةٌ مّا كونها ميتافيزيقا، فهذا لا يَبتُّ، كما أعلن هيدغر ذلك ذات مرّة بخصوص سارتر(٦)، في كونها كذلك من عدمه، ولكنّه يؤّسس للارتياب في أنّه في عدم الاعتراف بمغزاها الميتافيزيقيّ سيتخفّى اللاحَق. والابتداء الجديد ممّا يُزعم أنّه نقطةٌ صفرٌ إنّما هو قناعٌ لمجهودٍ مكثّف يُبذل في النسيان، وليس هو بغريبٍ عن التعاطف مع البربريّة. أنّ الانطولوجيّات القديمة، السكولائيّةَ كما العقلانيّة اللاحقة لها، قد انهارت، فهذا لم يكن تغيّرا عرضيًّا لرؤية العالَم أو أسلوبِ التفكير؛ وهذا ما تعتقد فيه عينُ النزعة النسبويّة التاريخيّة التي كانت الحاجةُ الأنطولوجيّة ذاتَ يومٍ قد ثارت عليها. ما من تعاطف مع حماس أفلاطون في تعارضٍ مع ما يبدو على أنّه خنوعٌ للعلوم الجزئيّة عند أرسطوطاليس، يُضعف الاعتراض ضدّ نظريّة المثُل باعتبارها مضاعفةً لعالَم الأشياء؛ وما من دفاع عن مباركة النظام القائم، يُلغي الصعوباتِ التي تثيرها في الميتافيزيقا الأرسطيّة، العلاقةُ بين المشار إليه [التو ديتي] والجوهر الأوّل [بروتي أوسيا](**)؛ وهي صعوبات تتأتّى من لاموسوطيّةِ

(*) وردت باليونانيّة: ἀρχή

(**) وردت باليونانيّة: τόδε τι ؛ πρώτη οὐσία

تعيينات الكينونة والكائن، لاموسوطيّةً تستعيدُها الأنطولوجيا الجديدة على نحوٍ باتٍّ وساذج. وأمّا اقتضاء عقلٍ موضوعيٍّ فلا يمكن لوحده وأيّا كانت مشروعيّتُه، أن يلغي النقدَ الكنطيّ للدليل الأنطولوجيّ على وجود الله. حتّى انتقال الإيليّين إلى مفهوم الكينونة، انتقالا يمجَّد في أيّام الناس هذه، قد كان من باب التنوير في مقابل نزعةِ الحيويّة المادّية، وهذا ما لا يعيره هيدغر وزنا يُذكَر. لكنّ تقصُّدَ محو ذلك كلِّه بالرجوع من وراء تأمّل الفكر النقديّ، إلى البدايات الباكرة المقدَّسة، ليس يلتمس سوى اجتناب الاكراهات الفلسفيّة التي كانت قد حالت عند التعرّف إليها، دونَ إشباع الحاجة الأنطولوجيّة. وإرادة عدم الاكتفاء بتعلّم ما هو جوهريٌّ من الفلسفة، إنّما تشوَّه بواسطة أجوبة تفصَّل على منوال الحاجة، فتتردّد بين وجوب تقديم الخبز لا الحجر وجوبا مشروعا وبين القناعة غير المشروعة بأنّه يجب أن يوجد خبزٌ لأنّه لا بدّ أن يوجد خبزٌ.

حاجةٌ قد خابت

أنّ الفلسفةَ الموجَّهةَ نحوَ أوّليّة المنهج تسكنُ إلى ما يُدعى أسئلةً استباقيّةً، وربّما تشعر لذلك بأنّها في مأمن بما هي علم أساسيٌّ، فهذا مجرّد خداع يغيّب أنّ الأسئلة الاستباقيّة والفلسفةَ نفسَها لم يعد لها البتّة أثرٌ على المعرفة. ذلك أنّ أشكال التفكّر في الأداة لم تعد منذ وقت طويل، تشمل ما هو معروف علميًّا، بل فقط ما يمكن معرفته بعامّة، مصداقيّة الأحكام العلميّة. وبالنسبة إلى هذا التفكّر، المعروف المحدَّد هو شيء ثانويّ، مجرّدُ مواضعة؛ وفي حين يشتقّ هذا التفكّرُ منه دعواه في الاستغراق في تقويمه العامّ، يتركه على سيّانيّته. أمّا الصياغة الأولى التي عُبّر فيها عن ذلك، فهي القولة الكنطيّة الشهيرة التي مفادها أنّ «المثاليّ الترنسندنتاليّ» هو «واقعيٌّ خُبريّ»[٧]. فالإعجاب بعمل **نقد**

العقل المحض على تأسيس التجرُبة، كان أصمَّ عن إعلان الإفلاس الذي يعود إلى أنّ التوتّر الشديد لهذا النقد بإزاء مغزى التجرُبة هو نفسُه من قبيل السيّانيّ(*). هذا الاعجاب لا يحثّ إلاّ على الاشتغال العاديّ للذهن ورؤية الواقع التي تطابقه؛ وفضلا عن ذلك، ما انفكّ هيدغر يصطفّ إلى جانب «الانسان الذي يفكّر بشكل عاديّ»(٨). وحدها بعض الحدوس والأحكام اليوميّة التي للحسّ المشترك(**) يقع استبعادُها. «لقد كان كنْط يريد أن يبرهن بكيفيّة تصدُم «الجميع»، على أنّ «الجميع» على حقّ: - وهذا كان المكرَ الدفينَ لتلك النفْس. إذ أنّه كتب ضدّ العلماء انتصارا لابْتسارات الشعب، ولكنْ كَتبه للعلماء وليس للشعب.»(٩) فالاستسلام يشلّ الحافز الفلسفيّ النوعيَّ ويحول دون أنْ يفجّر شيئا مّا حقيقيًّا خلف أوثان الوعي الذي يقوم على المواضعات. تهكّم الفصل الذي يتعلّق بالتباس [مفاهيم التفكّر] من التجاسر على معرفة باطن الأشياء، والانْصياعُ الفتيّ والكفيّ بنفسه الذي تسكن الفلسفةُ بواسطته إلى العالم المحسوس(***) كأنْ إلى خارجٍ، ليسا مجرّدَ تخلٍّ مستنيرٍ عن تلك الميتافيزيقا التي تخلط بين المفهوم وبين واقعها الفعليّ، بل هما أيضا تخلٍّ ظلاميٌّ عن الميتافيزيقات التي لا تستسلم أمام الواجهة. شيء مّا من ذلك الأفضل الذي لم تنْسه الفلسفةُ النقديّةُ بقدر ما دأبت على تعطيله إكراما للعلم الذي كانت تنشُد تأسيسه، يبقى قائما ضمن الحاجة الأنطولوجيّة؛ أعني إرادةَ ألاّ يُسلب الفكرُ ما لأجله أعملَ الفكرَ. ومذ انسلخت العلوم بلا رجعة، عن الفلسفة المثاليّة، لم تعُد العلوم الظافرة تبحث عن مشروعيّةٍ غير التي

(*) وردت باليونانيّة: ἀδιάφορον

(**) وردت بالإنجليزيّة: common sense

(***) وردت باللاتينيّة: mundus sensibilis

تُستمَدّ من عرض منهجها. فيصير العلم في عرضه لنفسه، علّةَ ذاته(*)، ويقبل بعنصره بصفته معطى، ومن ثمّ يستحْسن أيضا شكلَ تقسيم العمل القائمَ منذ القِدم، الذي لا يمكن مع ذلك أن يبقى نقصُه خفيًّا على الدوام. أمّا العلوم الإنسانيّة فقد صارت من جرّاء المثال الوضعانيّ الذي اتّبعتْ، وفي ما لا يعدّ ولا يُحصى من المباحث الجزئيّة، فريسةً للتفاهة وانعدام المفهوميّة. ذلك أنّ القطع بين فنونٍ جزئيّةٍ من مثل السوسيولوجيا والاقتصاد والتاريخ، يقضي على مصلحة المعرفة ويبدّدها في خنادق تُحفَر ويُستماتُ في الدفاع عنها بكلّ حذْلقة. تذكّر الأنطولوجيا بذلك، لكنّها وقد صارت متحوّطة، لن ترغب في أن تبثّ الجوهريَّ في الأمر برأسه من خلال الفكر التأمّلانيّ. ويُفترض بالأحرى أنّ هذا الجوهريَّ ينبثق مثل معطى، إتاوةً تُدفع لقواعد لعبة الوضعانيّة التي تلتمس الحاجة [الأنطولوجيّةُ] مجاوزتها. إذ أنّ كثيرا من أتباع العلم ينتظرون من الأنطولوجيا، مكمِّلا حاسما من دون أن يحتاجوا إلى المساس بالطرائق العلميّة. والفلسفة الهيدغريّةُ إذ تدّعي في طورها المتأخّر، الترقّيَ فوق التمييز التقليديّ بين الماهيّة وبين الواقعة، إنّما تعكس الضيق المبرَّر الذي يثيره التباين القائمُ بين علوم الماهيّة وعلوم الوقائع، بين العلوم المنطقيّة-الرياضيّة والعلوم الوضعيّة، التي تنمو جنبا إلى جنب من دون ترابط في ما بينها، وعلى الرغم من أنّ مثالَ المعرفة في بعضها لن يلتئم مع مثال المعرفة الذي في البعض الآخر. لكنّ التعارُض بين المقاييس العلميّة التي تقوم على الاستبعاد وبين الدعوى المطلقة لنظريّة في الماهيّة ثمّ بعد ذلك نظريّة في الكينونة، لا يُذلَّل من خلال ما توصي به هذه النظريّة. إذ أنّها تقابل خصمَها بكيفيّة مجرّدة، وتشكو نفسَ أشكال نقص الوعي الذي يخضع إلى

(*) وردت باللاتينيّة: causa sui

تقسيم العمل، أشكالَ نقصٍ تدّعي أنّها علاجٌ لها. وما تجنّده بإزاء العلم ليس تفكّرها الذاتيَّ، وليس أيضا كما يظنّ فالتر بروكر بشكل بيّنٍ، شيئا مّا سيكوّن فوقها من حيث الحركة الضروريّةُ، طبقةَ مغايرٍ نوعيّ. ذلك أنّها طبْقا للصورة المجازيّة التي استعملها هيغل ضدّ شلّنغ، تنبعث مثل طلقة مسدّس، تتمّةً للعلم سرعان ما تصرف العلمَ بشكل اختزاليّ ومن دون أن تغيّر منه في واقع الأمر، شيئا يُذكَر. وختاما، إعراضها عن العلم الذي ينمّ عن الاستعلاء إنّما يؤكّد مع ذلك، الهيمنة الشاملة للعلم، مثلما كانت العبارات اللاعقلانيّة تكوّن في ظلّ الفاشيّة، طباقا للنشاط العلميّ-التكنولوجيّ. والمرور من نقد العلوم إلى ما سيكون فيها جوهريّا بصفته الكينونةَ، يغفل بدوره عمّا يمكن أن يكون جوهريًّا في العلوم، ويحرم الحاجة [الأنطولوجيّةَ] ممّا يبدو هذا المرور على أنّه يضمنه. ومن حيث ينأى التفلسف الأنطولوجيُّ عن كلّ مغزى موضوعيّ من جرّاء خشيةٍ لا نجد البتّة مثيلا لها حتّى عند كنطْ، فإنّه لا يسمح بفهمٍ غير مقعَّدٍ بقدر ما تسمح به المثاليّةُ في شكلها الشلّنغيِّ وحتّى الهيغليّ. إذ أنّ ما يُستكرَه في المقام الأوّل هو الوعي الاجتماعيُّ كما كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بالوعي الفلسفيّ في الأنطولوجيّات القديمة، ومن ثمّ يُسقَطُ باعتباره بدعةً، وانشغالا بمجرّد الكائن، وانتقالا إلى جنس آخر(*). ذلك أنّ هرمينوطيقا هيدغر قد تملّكت ما كان هيغل قد افتتحه في مقدّمة **فنومينولوجيا الرّوح**، انقلابا ضدّ نظريّة المعرفة[10]. لكنّ تحفّظات الفلسفة الترنسندنتاليّة بإزاء فلسفة مضمونيّةٍ، تحفّظاتٍ تتبدّى في استبعاد المضمون باعتباره مجرّد عنصر خُبريّ، تبقى قائمةً على الرغم من كلّ الاعتراضات التي ترد في برنامج تلك الهرمينوطيقا والتي تتعلّق بإبراز

(*) وردت باليونانيّة: μετάβασις είς άλλο γένος

كينونة الكائن وإبانة الكينونة نفسها(١١). وإذا كانت الأنطولوجيا الأساسيّةُ تتهرّب فليس آخرَ العلل في ذلك أنّها تتمسّك بمثالِ «خُلوصٍ» يتأتّى من منْهَجة الفلسفة التي كان هوسّرل حلقتَها الأخيرة، مثالاً يقوم على التعارض بين الكينونة والكائن، والحال أنّ هذه الأنطولوجيا تتفلسف فعلا، ما هو من قبيلِ المغزى الموضوعيّ. هذا الموقف لا يلتئم مع ذلك الخُلوص إلاّ في مجالٍ تميعُ فيه كلُّ التمييزات المتعيّنة، وحتّى كلُّ مضمون. إذ أنّ هيدغر وقد هلع من أشكال ضعف شلرْ، لا يرغب في أن تلوّث عرضيّةُ الموادّ وزوالُ الأبديّاتِ الفلسفةَ الأولى(*) بكيفيّة فظّة. ولكنّه لا يتخلّى أيضا عن العينيّة التي يبشّر بها أصلانيًّا، لفظُ 'وجود'(٥). ومن ثمّ، سيكون التمييز بين المفهوم وبين الموادّ

(*) وردت باللاتينيّة: prima philosophia

(٥) لقد شهّر غونتر آندرْسْ (في قدامة الانسان- *Die Antiquiertheit des Menschen*، مونيخ ١٩٦١، ص. ١٨٦ وما بعدها، ٢٢٠، ٣٢٦؛ وبخاصّة: « On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy »، ضمن: *Philos. & Phenomenol*، المجلّد VIII، العدد ٣، ص. ٣٣٧ وما بعدها) منذ سنوات خلت، بالعينيّة الزائفة للأنطولوجيا الأساسيّة. وكان لفظ 'عينيّة' الذي يحمل في الفلسفة الألمانيّة في فترة ما بين الحربين، دلالاتٍ وجدانيّة، مطبوعا بروح العصر. كان سحره يستخدم ذلك الموضع من نيكْوِيا هوميروس حيث يغذّي أوليس الظلالَ بالدم ليجعلها تتكلّم. والأرجح أنّ «الدم والأرض» لم يكن لهما قطُّ مفعولُ استدعاء الأصل. فالنبرة التهكّميّة التي كانت من البداية تساوق هذه الصياغة، تفضح الوعي بما غدا في سنّة اتّباع القدامى باليًا في ظلّ أحوال الإنتاج الصناعيّ للرأسماليّة المتقدّمة. حتّى «الفيْلق الأسود» كان يسخر من لِحى الجرمان القدامى. وبدلا من ذلك، كان ظاهرُ العينيّ مغريا بصفته ما لا يمكن تبادله ولا استهلاكُه. وظهر هذا الاستيهامُ وسطَ عالَم كان قد صار إلى الرتابة، وهو استيهامٌ لأنّه لم يكن يتعلّق بأساس علاقات التّبادل؛ وإلاّ كانت أشكال الحنين ستشعر بأنّها مهدّدةٌ حقًّا بما كانت تسمّيه تسويةً، مبدأ الرأسماليّة الذي لم تكن تعي به والذي كانت تعيبه على خصومها. كان الهوس بمفهوم العينيّ يرتبط بعدم القدرة على بلوغه بواسطة الفكر. ومن ثمّ، يحلّ اللفظ المتضرِّعُ محلَّ الشيء. وبالطبع، ما تنفكّ فلسفةُ هيدغر تستغلّ الطابعَ الزائف لهذا الضرب من

بمثابة الخطيئة الأصليّة، والحال أنّه تمييزٌ يداومُ الشغفَ بالكينونة. وما لا ينبغي إساءةُ تقديره من بين وظائف الكينونة الكثيرة، هو أنّها تتضمّن في الوقت نفسه مع إبرازها لمنزلتها الشريفة بإزاء الكائن، ذكرى الكائن الذي تريد أن تُميَّز عنه باعتبارها ما يسبق التمييز والتعارض. فالكينونة جذّابةٌ، وفصيحةٌ مثل حفيف الأوراق في مهبّ الريح، في الأشعار السيّئة. إلاّ أنّ ما تمجّده الكينونةُ يتهرّب من هذه الريح بكيفيّة بريئة، والحال أنّ المرء في الفلسفة، يتمسّك به كأنْ بمُلكٍ لا تكون للفكر الذي يتفكّره أيُّ سطوة عليه. وتلك الجدليّةُ التي تجعل الجزئيّةَ المحض والكليّةَ المحضَ تمرّان إحداهما في الأخرى وكلتيْهما تَعدمان التعيين، إنّما يُتكتَّم عنها وتُستغَلّ في نظريّة الكينونة؛ ومن ثمّ يصير اللاتعيُّنُ درعا أسطوريّا.

«العوزُ مكسَبا»

على الرغم من نفور فلسفة هيدغر ممّا تسمّيه الـ«هُمْ»، تسميةً يُفترض أنّها استنكارٌ لأنثروبولوجيا دائرةِ التداول، فإنّها تشبه منظومة ديْن متطوّرةً جدّا. إذ أنّ مفهوما مّا يُستلَف من مفهوم آخر. ووضع التأرجح الذي يغدو من ثمّ قائما، إنمّا يشي بالسخرية من حركةِ فلسفةٍ

العينيّة؛ إذ بما أنّ المشار إليه [تودي تي] والجوهر [أوسيا] لا يمكن التمييز بينهما، فإنّ هيدغر يستبدل أحدَهما بالآخر بحسب الحاجة وبمقتضى الغرض وعلى منوال ما جرى عليه مشروعُ أرسطوطاليس. ومن ثمّ يصير مجرّدُ الكائن إلى لا شيء، ويغدو متروكا إلى شائبةِ كونه كائنا، ومرفوعا إلى الكينونة، إلى مفهومه المحض. في المقابل، لم تعد الكينونة إذْ تعدمُ كلَّ مضمون مقيّد، في حاجة إلى أن تهلّ بصفتها مفهوما، بل تصدُق باعتبارها اللاموسوطَ، كما يصدُق المشارُ إليه: العينيّ. وحالما يُميّز بين اللحظتيْن تميزا بإطلاق، لا يحصُل لهما أيّ فصل نوعيّ بينهما ويصير من الممكن استبدال إحداهما بالأخرى؛ وهذا اللّبسُ جزء لا يتجزّأ من الفلسفة الهيدغريّة.

تشعر بأنّ قدميْها راسختان حدَّ أنّها تفضّل اللفظ الألمانيّ «دِنْكِنْ» [تفكير] على اللفظ الأجنبيّ «فلسفة». فهيدغر يُنعَم عليه من كلّ ما يبقى مدينا له كما هي الحال في تلك المهزلة المبتذَلة حيث يجد المدانُ نفسه متفوّقا على الدائن، لأنّه يتوقّف على حسن نيّته أن يُسدِّد الدائنُ ديْنَه. أنّ الكينونةَ ليست بمفهوم ولا بواقعة، فهذا ما يعفيها من كلّ نقد. إذْ أيّا كانت فحوى هذا النقد، فإنّه يُصرَف باعتباره سوءَ فهم. ويستعير المفهومُ من الواقعانيّ هيئةَ الامتلاء الخالص، هيئةَ ما لا ينتُج رأسا عن الفكر، وما لم يُصنع بإتقان: أعني هيئة الْفي ذاته؛ وأمّا الكائن فيستعير من الرّوح الذي يشمّله، هالةَ كونه أكثرَ من واقعانيّ: أعني تقديس التعالي؛ وهذه البنية هي تحديدا التي تتأقْنم بصفتها الحدَّ الأعلى بالنظر إلى الذهن المتفكِّر الذي يقطع بالمشْرط، الكائنَ عن المفهوم. حتّى عوز ما يتبقّى بين يدي هيدغر بعد كلّ ذلك، يعيد سكّه في شكل ميزة؛ وإنّها لثابتةٌ من الثوابت العامّة لفلسفته أن يحوّل كلّ نقص في المضمون وكلّ عوز في المعرفة إلى علامة على العمق، وهذا بالطبع ما لا يشير إليه البتّة بما هو كذلك. أمّا التجريديّة غير المقصودة فتمْثل بصفتها نذْرا مقصودا. إذ أنّ «التفكير» كما يرد في البحث الموجز حول نظريّة أفلاطون في الحقيقة، «ينزل إلى عوز ماهيّته المؤقّتة»(١٢)، كما لو كان فراغ مفهوم الكينونة ثمرةَ طهارة الأصلانيّ الرهبانيّة، ولم يكن مشروطا بمطلوبات الفكر المعتاصة. لكنّ الكينونة التي ينبغي ألاّ تكون مفهوما أو يفترَض أنّها مفهوم مخصوص بالتمام، هي المستصِعبُ(١٣) بإطلاق. ومن ثمّ يحوّل هيدغر الأكثر تجريدا إلى الأكثر عينيّةً، وبالتالي إلى الأصدق. وأمّا فكرةُ هذا النسْك، فتقرّ بها لغةُ هيدغر في صياغات تنقدُها على نحو أكثر تبرّما من أيّ نقدٍ خبيث: «يضع التفكير بأقواله، أخاديد في اللغة لا تُدرَك. وهي أدقُّ من الأخاديد التي يخطّها الفلاّحُ بخطوات بطيئة في الحقل.»(١٤) وعلى الرغم من مثل هذا التواضع

الموتور، لا تُرتكَب أيُّ مجازفة ثيولوجيّة. والحقّ أنّ محمولات الكينونة كما محمولاتِ الفكرة المطلقة قديما، تشبه المحمولات التقليديّة للألوهة. لكنّ فلسفة الكينونة تحترس من وجودها. وبقدر ما يضرب الكلُّ في القِدم، يرفض الاعترافَ بأنّه غير حديث. وبدلا من هذا يساهم في الحداثة تعلّةً للكائن الذي تكون الكينونة قد مرّت فيه مع وجوب أنّها مع ذلك مخفيّةٌ فيه.

نيماندِسْلانْد [منطقة محرَّمة]

كان التفلسفُ المضمونيُّ قد أُسِّس منذ شلّنغ، على مقالة التطابق. فلا يمكن طبقا لمبرهَنة فيشته، أنْ يعْدل القبْليُّ البَعْديَّ إلاّ حين يكون المفهوم الشامل للكائن وختاما، الكائنُ نفسُه بما هو لحظةٌ للرّوح، قابلا للاختزال في الذاتيّة، وحين يتطابق الشيء والمفهومُ على الصعيد الأعلى للرّوح. بيد أنّ الحكم التاريخيّ على مقالة التطابق يشمل أيضا هيدغر من حيث التصوّر. إذ طبقا لوصيّته الفنومينولوجيّة التي مفادُها أنّ الفكر ينبغي أن يَخضع لما يُعطى إيّاه أو ختاما، أن «يؤول إليه مصيرا»، كما لو أنّ الفكر يعجز عن التغلغل في أحوال مثل هذا المصير، يكون إمكان البناء محْرما، وكذلك إمكانُ المفهوم التأمّلانيّ الذي كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بمقالة التطابق. وقد كانت فنومينولوجيا هوسّرل بدورها تعمل على ذلك من حيث كانت تلتمس بواسطة عبارة «إلى الأشياء»، مجاوزةَ نظريّة المعرفة. وكان هوسّرل قد وسم بصريح القول نظريّته بأنّها ليست من زمام نظريّة المعرفة(٥)، كما وسم هيدغر بعد ذلك نظريّته

(٥) في الاعتبارات الفنومينولوجيّة الأساسيّة لـ«أفكار»، يعرض هوسّرل منهجه باعتباره مجموعَ عمليّات، من دون استنباطها. ومن ثمّ، العسف الذي يُسلَّم به على هذا النحو والذي لم يرد هوسّرل محوَه إلاّ في طوره المتأخر، كان حتميًّا. إذ لو كانت الطريقةُ مستنبَطةً لانكشفت على أنّها تصدرُ من عل، وهو ما لن ترتضيه بأيّ

باللاميتافيزيقيّة، ولكنّه كان قد ارتجف رعبا من المرور إلى المغزى الموضوعيّ بكيفيّة أعمق من التي لكنطيٍّ ماربورغ المحدَث الذي كان منهجُ حساب اللامتناهي سيساعده على ذلك المرور. وعلى غرار هوسّرل، يضحّي هيدغر بالإمبريًّا، ويطرح جانبا علوم الوقائع غيرَ الفلسفيّة، أيّ كلَّ ما لن يكون على حدّ عبارة هوسّرل، فنومينولوجيا استمْهائيّة. لكنّه يوسّع المحرم ليشمل ماهيّات(*) هوسّرل، الوحدات المفهوميّة العليا للواقعانيّ التي هي خلوٌ من الواقعانيّ وتختلط آثارُها بالشيْآنيّة. إذ أنّ الكينونة هي انقباض الماهيّات. ومن ثمّ، توجد الأنطولوجيا من حيث نتيجتُها، داخل منطقة محرّمة [نيماندسلاند]. فلا بدّ لها أن تلغي البَعْديّات، بقدر ما يتعيّن عليها ألاّ تكون منطقا من جهة أنّ المنطق نظريّةٌ في التفكير وفنّ جزئيّ؛ وكلّ خطوة للتفكير سيتعيّن عليها أن تحمل الأنطولوجيا إلى ما أبعد من النقطة التي عندها وحدها تأمل بأن تكون كفيّةً بنفسها. حتّى الكينونة لم تعُد الأنطولوجيا تجرأ في نهاية المطاف، على أن تحمل عليها أيَّ شيء. ههنا لا يتجلّى التأمّل الصوفيّ، بقدر ما يظهر عوزُ فكر يلتمسُ الانتقال إلى آخَره ولا يُجيز لنفسه أيّ شيء من دون الخوف من أن يفقد فيه، ما يُثبتُ. فتصير الفلسفة من حيث نزوعُها، عمليّة طقْسيّة. وبالطبع، يتبدّى في هذه العمليّة، شيء من الحقّ، أعني صمتها.

ثمن كان. وستذنب في حقّ [وصيّة] «إلى الأشياء» تلك التي هي شبه وضعانيّة. إذ أنّ الأشياء لا تُلزم البتّة بأشكال الاختزال الفنومينولوجيّ التي تتّخذ بهذه الكيفيّة، شكل موقف تعسّفيّ. وعلى الرغم ممّا احتفظت به أشكالُ الاختزال هذه «شِرْعةً للعقل»، فإنّها تفضي إلى اللاعقلانيّة.

(*) وردت باليونانيّة: εἴδη

إخفاقُ الشيْآنيّة

ليست فلسفة الكينونة من جهة ما هي مسلك من مسالك الفكر، أجنبيّةً عن الاستثارة التاريخيّة للشيآنيّة. فالشيآنيّة يراد بها زعزعةُ الطبقة الوسطى للمواقف الذاتيّة التي صارت طبيعة ثانية، وخلخلة الأسوار التي أقامها التفكير من حوله. هذا ما ينعكس على برنامج هوسّرل، وما كان هيدغر قد سلّم به.[١٥] ذلك أنّ عمل الذات الذي يؤسّس في المثاليّة، المعرفةَ، يغدو مصدر إثارة بعد انحطاطها إلى مجرّد زينةٍ يُستغنى عنها. وفي هذا تبقى الأنطولوجيا الأساسيّة كما الفنومينولوجيا على الرغم منهما، وريثتيْن للوضعانيّة[١٦]. عند هيدغر، الشيآنيّةُ تنقلب: فهو يلتمسُ التفلسفَ على نحوٍ كأنّه بلا شكل ومباشرةً من الأشياء، ومن ثمّ تفلت الأشياء منه. ذلك أنّ تفاقُم الانحباس الذاتيّ للمعرفة يدفع إلى قناعةٍ أنّ ما يتعالى على المعرفة يكون بالنسبة إليها بلا توسيطٍ ومن دون أن تلوثّه بالمفهوم. وفي تشابه مع التيّارات الرومنطيقيّة كما مع حركة الشباب المتأخّرة، تجهل الأنطولوجيا الأساسيّةُ نفسَها باعتبارها مضادّة للرومنطيقيّة وفي مناهضتها للحظةِ الذاتيّة المقيِّدة والمكدِّرة؛ فهي تريد مجاوزتَها بطريقة عدوانيّةٍ في الكلام لم يتوان عنها هيدغر أيضا[١٧]. لكن بما أنّ الذاتيّة لا تستطيع أن تتجرّد من توسيطاتها، فإنّها تنشُدُ الرجوعَ إلى طبقات من الوعي تتقدّم التفكّرَ في الذاتيّة وفي التوسيط. وهذا ما يُخفق. حيث تعتقدُ بأنّها من جهة ما هي خلو من الذاتيّة إن جازت العبارة، تلتصق بالأشياء كما تعرض، وعلى نحو أصيلٍ ينصف مادّيتَها ويجدّد البعدَ الموضوعيَّ، فإنّها تستبعدُ من المفكَّر فيه كلَّ التعيينات، كما فعل كنط سابقا، في خصوص الشيء في ذاته المتعالي. فالتعيينات ستكون غير ملائمة باعتبارها أثرَ مجرّدِ عقل ذاتيّ كما باعتبارها سقَطاً من أسقاط الكائن الجزئيّ. إن هي إلاّ مطلوبات متناقضة تتصادم وينفي بعضها بعضا. وبما أنّه لا يحقّ التفكير

تأمّلانيًا في كلّ ما يمكن أن يضعه الفكرُ، ولا يجوز في المقابل، إدراجُ كائنٍ سيلوّث أوّليّةَ الكينونة من جهة ما هو قطعةٌ من العالَم، لم يعد الفكرُ بعامّة يجرأ في حقيقة الأمر، على التفكير إلاّ في خاوٍ بالتمام، أي في 'س' يتعدّى في خوائه كليًّا الذات الترنسندنتاليّةَ قديما التي كانت تتضمّن دوما بصفتها وحدةَ وعيٍ، ذكرى وعي كائنٍ، 'أناويّةً'. وهذا الـ'س'، ما لا يمكن التعبير عنه بإطلاق، الذي يغيبُ من المحمولات جميعا، إنّما يصير تحت مسمّى 'كينونة'، إلى الكائن الفعليّ بإطلاق(*). وفي لزوم التكوين المتعضِّل للمفهوم، يتحقّق على الرغم ممّا تنشدُه فلسفةُ الكينونة، حكمُ هيغل على الكينونة: أنّ الكينونة هي والعدم عينُ الشيء الواحد بلا انفصال، وهذا ما لم يكن هيدغر قد أخطأ فيه بأيّ حال من الأحوال. لكن ليست هذه هي العدميّة التي يمكن أن تُعاب عليها الأنطولوجيا الوجودانيّةُ[18]، وهو ما استنكرتْه تأويلاً ذهب فيه وجوديّو اليسار، بل العيب في أنّها قدّمت المعْدوميّة المطلقة للفظها الأعلى على أنّها شيء موجب.

في الحدس المقولاتيّ

أيّا كان الحرصُ المستمرّ الذي بواسطته تُحشَر الكينونةُ من الجانبيْن كليهما، في نقطةٍ بعينها حدَّ أنّها تفقد كلّ بُعدٍ، فإنّ لهذا النهج مع ذلك، أساسا موضوعيّا(**). ذلك أنّ الحدس المقولاتيَّ، استبطانَ المفهوم، يذكّر بأنّ الوقائعَ التي تؤسِّس مقولاتيّا والتي لا تحيط بها نظريّةُ المعرفة إلاّ باعتبارها توليفاتٍ، إنّما يجب أيضا أن تناظرها دوما لحظةٌ تتعدّى الهيولى(***) المحسوسة. بهذا المعنى يكون للتوليفات دوما شيء مّا

(*) وردت باللاتينيّة: ens realissimum

(**) وردت باللاتينيّة: fundamentum in re

(***) وردت باليونانيّة: ὕλη

غيرُ موسوط يذكّر بالعيانيّة. وبقدر ما لا تصدق قضيّةٌ رياضيّةٌ مبسَّطةٌ من دون شميلة الأعداد التي توضع متساويةً، لن تكون الشميلةُ ممكنة وهذا ما يغفل عنه كنطْ، لو لم تكن العلاقة مطابِقة لعناصر هذه الشميلة، بقطع النظر عن الصعوبات التي يتخبّط فيها هذا الجنس من القول طبقا للمنطق الدارج؛ أي بعبارة واضحة يمكن أن يساء فهمُها، لو لم يكن حدّا المعادلة متساوييْن بالفعل. فلا معنى للكلام عن هذا التلازم في استقلال عن الشميلة المفكِّرة، بقدر ما أنّه لن توجد شميلةٌ عقليّةٌ من دون ذلك التناظر: وهذا مثال مدرسيٌّ دارجٌ للـ«توسيط». ويحيل إلى هذا أنّ المرء عند التفكّر يتردّد في حسم مسألة ما إذا كان التفكير فعاليّةً، أو لا يعدو كونه بالأحرى في توتّره، مقايَسةً لغيره. إذ أنّ ما يُتفكَّر تلقائيًّا، هو بلا انفصال، مُظّهِر. أنّ هيدغر يشدّد على بُعد الاظّهار ضدّ اختزاله كليًّا في التفكير، فهذا ما سيكون تعديلا مخلِّصا للمثاليّة. ولكنّه في ذلك إنّما يفصل لحظةَ الواقعة، ويدركها طبقا للاصطلاح الهيغليّ، بكيفيّة مجرّدة مثلما تدرك المثاليّةُ الشميلةَ. فلحظة الواقعة إذ تؤقنَم، إنّما تصير إلى ما لن ترغب فيه الأنطولوجيا في مناهضتها للفصم بين المفهوم وبين الكائن: أي إلى مُشيًأ. لكنّ هذه اللحظة هي من حيث الطابعُ المخصوصُ، من زمام التكوين. ذلك أنّ ما علّمه هيغل موضوعيّةً للرّوح هي نتاجٌ للسيرورة التاريخيّة، إنّما يسمح كما كان الكثير من المثاليّين قد أعادوا اكتشافه على غرار ريكرْت المتأخّر، بشيء من قبيل العلاقة العيانيّة بالروحيّ. بقدر ما يتغلغل الوعي بمعرفته الواثقة في مثل هذه الموضوعيّة المتصيّرة للروحيّ بدلا من حملها باعتبارها «انعكاسا»، على الذات المعايِنة، يقترب الوعيُ من فيزيونومينا للرّوح مُلزمة. إذ بالنسبة إلى تفكير لا يستمدّ كلّ التعيينات من صلبه ولا يُبطل ما هو بإزائه، تصير تشكّلاتُه إلى لاموسوطيّةٍ ثانية. وهذا ما يسكن إليه بكيفيّة ساذجة جدّا، مذهب الحدس المقولاتيّ؛ فهو يخلط بين تلك اللاموسوطيّة الثانية

ولاموسوطيّةٍ أولى. ولقد ذهب هيغل إلى أبعد من ذلك في منطق الماهيّة الذي يعالج الماهيّة في الوقت نفسه، بصفتها عنصرا ينجُم عن الكينونة، وبصفتها عنصرا قائما بنفسه حيال الكينونة، أي إن جازت العبارة، بصفتها ضربا من الكيان. في المقابل، ما يضطلع به هيدغر ضمنيًّا، اقتضاءً هوسرليًّا لتوصيف وقائع الرّوح توصيفا محضاً، أعني تناولَها على نحوِ انعطائها دون سواه، إنّما يفضي إلى تحويل هذه الوقائع إلى دُغمائيّةٍ كما لو أنّ الروحيَّ إذ يَتفكّر، لن يصير إلى آخرَ حين يُعاد التفكير فيه. فيوضَع بلا أدنى تردّد، أنّ التفكير الذي هو حتما فعاليّةٌ، يمكن بعامّة أن يكون له موضوعٌ لن يكون في الآن نفسه من حيث أنّه يتفكّرُه، منتوجا. على هذا النحو، تنثني المثاليّةُ التي كانت قد حُفظت ضمن مفهومِ الواقعة الروحيّة المحض، وتتحوّل افتراضيًّا، إلى أنطولوجيا. لكن مع البناء التحتيّ لتفكير يقوم على التلقّي المحض، ينهار إثباتُ الفنومينولوجيا الذي كانت تدين له كامل المدرسةِ بتأثيرها: أعني أنّها لن تتصوّر، بل ستبحث وستوصِّف، وأنّها ليست نظريّةَ معرفة، وباختصار أنّها لن تحمل علامات حصاةٍ تتفكّر. لكنّ لغز الأنطولوجيا الأساسيّة، الكينونةَ، هو الواقعةُ المقولاتيّةُ التي يُزعم أنّها تعرض بنفسها على نحو محضٍ، وتُحمَل إلى مصافّ الصياغة العليا بإطلاق. - ولقد كان التحليل الفنومينولوجيّ يعلم منذ وقت طويل، أنّ للوعي المشمِّلِ شيئا مّا من التلقّي. إذ أنّ ما هو مترابطٌ في الحكم إنّما يتعرّف إليه ذلك التحليلُ بكيفيّة نموذجيّة، وليس على سبيل مجرّد المقارنة. وما هو محلٌّ إنكارٍ ليسَ لاموسوطيّة الفهم بما هي كذلك، بل أقنمتها. وحين ينكشف عن موضوع مخصوصٍ شيءٌ مّا ابتدائيًّا، يشعّ النور الأقوى على ما هو نوعٌ(*): في هذا النور يتبدّد تحصيل الحاصل الذي لا يعرف عن النوع

(*) وردت باللاتينيّة: species

شيئا آخرَ سوى ما بواسطته يُحدُّ. إذ من دون لحظةِ الفهم غير الموسوط، ستبقى قضيّةُ هيغل التي مفادُها أنّ الجزئيّ هو الكليّ، باطلة. وقد أنقذتها الفنومينولوجيا منذ هوسّرل، ولكنْ بثمنِ مكمِّلها، العنصر التفكّريّ. غيرَ أنّ عيانَ الماهيّات عندها، وهيدغر المتأخّر يحترس من شعار المدرسة التي كان ينحدر منها، يتضمّن تناقضاتٍ ليس بإمكان المرء حتّى يكون في سلام، أن يحلّها لا على الجهة الاسمانيّة ولا على الجهة الواقعيّة. ومن ثمّ يتواشجُ الاستمهاءُ بالإيديولوجيا وبالتستّر على إقحام اللاموسوطيّة عبرَ الموسوط تلبيسا له بسطوة كونه-في-ذاته المطلقِ الذي لا ريب في أنّه بديهيٌّ بالنسبة إلى الذات. ومن جانب آخر، يدلّ عيانُ الماهيّات على النظرة الفيزيونوميّة إلى الوقائع الروحيّة. وما يشرّع لها هو أنّ الروحيّ لا يتقوّم بواسطة الوعي العارف الذي يتقصّده، بل يتأسّس موضوعيًّا في حدّ ذاته، طبقا لقوانينه المحايثة وفي ما أبعد من واضعه الفرديّ، ضمن الحياة الجمْعيّة للرّوح. وموضوعيّة الرّوح هذه هي ما تطابقه لحظةُ النظرة اللاموسوطة. ويمكن أن تُعايَن هذه اللحظةُ أيضا كما تُعايَن المحسوساتُ، من جهة ما هي في حدّ ذاتها مشكَّلةٌ مسبَّقا. بيد أنّ هذا العيان نادرا ما يكون مطلقا وغيرَ قابل للدحض كما هو الحال في عيان المحسوسات. وعلى ما يمِضُ فيزيونوميًّا يحمل هوسّرلْ كما على الأحكام الكنطيّة التشميليّة قبْليًّا، وبلا تبرير، الضرورةَ والكليّةَ كما هو الحال في العلم. لكن، ما يساهم فيه الحدس المقولاتيُّ قدرا معتبَرًا من الزلل، سيكون مفهومَ الأمر برأسه، لا هيئتَه التصنيفيّة. إذ أنّ الزيْف(*) ليس في عدم علميّة الحدس المقولاتيّ، بل في علْمنته الدُغمائيّة. فتحْت النظرةِ الاستِمْهائيّة يتفعّل التوسيطُ الذي كان جُمِّدَ ضمن ظاهرِ لاموسوطيّة المعطى الروحيّ؛ وفي هذا يقترب عيان

(*) وردت باليونانيّة: ψεῦδος

الماهيّات من الوعي الذي يتوخّى الأمثولة والاستعارة. أمّا من جهة ما هو تجرُبةُ الصائر ضمن ما يُظنّ أنّه كائنٌ وحسب، فسيكون عيانُ الماهيّات هذا على التقريب عكسَ ما يُرصَدُ لأجله: لا تلقيًّا واثقا للكينونة، بل نقدا؛ لا وعيَ التطابق بين الأمر ومفهومِه، بل وعيَ القطيعة بينهما. ومن ثمّ، ما تعتزّ به فلسفةُ الكينونة كما لو كان عضوَ الموجب بإطلاق، إنّما تكمن حقيقتُه في السلبيّة. - إنّ تفخيم هيدغر للكينونة التي ينبغي ألاّ تكون مجرّدَ مفهومٍ، يمكن أن يستند إلى عدم قابليّة انحلال مغزى الحكم في الأحكام، كما كان هوسّرل قد استند من قبل، إلى الوحدة الفكرانيّةِ للنوعيِّ صورةً. ومن الممكن أن تتزايد قيمةُ مثل هذا الوعي النموذجيّ تاريخيًّا. إذْ كلمّا تجمّعَن العالَم، وكلّما تكثّفت موضوعاتُه المشدودةُ بتعيينات كليّة، ازداد على حدّ ملاحظةِ غونتر أندرسْ، نزوعُ الواقعة المفرَدة إلى جعل بُعدها الكليِّ يتراءى بلا توسيطٍ، وصار أيضا من الممكن أكثر فأكثر أن تُعايَن فيها أشياء وأشياء من خلال الانغماس في الدقائق المنطقيّة تحديدا؛ وهذه وضعيّة تحمل وصمةً إسمانيّةً هي بالطبع النقيض الغليظُ للمقصد الأنطولوجيّ، مع أنّه من الممكن أن تكون قد أثارت عيانَ الماهيّات من دون أن يكون هذا قد تفطّن إليها. لكن، إذا كان هذ النهْجُ مستهدَفا دوْما باعتراض العلم الجزئيّ، وبما صار في الأثناء ومنذ وقت طويل، طعنا آليًّا يتعلّق بالتعميم الزائف أو المتسرّع، فإنّ المسؤوليّة لا تعود فقط إلى دُرْجةِ التفكير التي طبقا لسننها العلميّة تفرط منذ وقت طويل وباسْم العقلنة، في ترتيب الوقائع من الخارج، حتّى أنّها لم تعد تجد عنصرَها فيها ولا تفهمها. وطالما أنّ المباحث الخُبريّة تبيّن بكيفيّة عينيّةٍ لاسْتباقات المفهوم باعتباره وسط التفكير النموذجيّ، أنّ ما يُعايَن انطلاقا من فرديٍّ، على نحو يكاد يكون بلا توسيطٍ وباعتباره مقولاتيّا، لا يملك أيّما كليّةٍ، فإنّها تُثبت لمنهجيْ هوسّرل وهيدغرْ زلَلَهما، المنهجين اللّذيْن

يخشيان هذا الامتحان ويغازلان مع ذلك، لغةَ بحثٍ لها نبرةٌ كما لو أنّ البحثَ يخضع من نفسه إلى الامتحان.

كونه ما يوضَع(*)

إثباتُ أنّ الكينونةَ إذ تتقدّم كلَّ تجريد، ليست مفهوما أو على الأقلّ، هي مفهوم من نوع استثنائيّ، إنّما يغفل عن كون هذه اللاموسوطيّة التي طبقا لنظريّة فنومينولوجيا هيغل، ما تنفكّ تُنتج نفسها من جديد عند التوسيطات جميعا، لحظةً، وليست الكلَّ الذي للمعرفة. فما من مشروع أنطولوجيّ يفلَح من دون خلع الإطلاقيّة على لحظات مفرَدة مصطَفاة. وإذا كانت المعرفة تقوم على تشابُكِ وظيفةِ التشميل التي للفكر وما ينبغي تشميلُه، وكان كلّ من هذين الحدّيْن موقوفا على الآخر، فإنّه لا يفلَح أيضا أيّ اذّكارٍ غيرُ موسوط يعتبر هيدغر أنّه المصدر الشرعيّ الأوحد لفلسفة هي أهلٌ بالكينونة، اللهمّ إلاّ بمقتضى تلقائيّة الفكر التي قلّما قدّرها هيدغر حقّ قدْرها. ولو صدق أنّ كلّ تفكّر سيعدم المغزى من دون اللاموسوط، للبِثَ اللاموسوط قائمًا بلا لزومٍ، عسْفا من دون تفكّر، ومن دون التعيين المفكِّر والمميِّز لما تعني الكينونةُ التي يُزعَم أنّها تَتبيّنُ على نحو محضٍ لفكر منفعلٍ طيِّعٍ لا يفكّر. ذلك أنّ الطابع الوهميّ للمثبَت يُحدث النبرةَ الاصطناعيّة لمنطوق(**) [الاثبات] الذي يستحثّه على الانحجاب أو التبدّي. وإذا كان التعيين المفكِّر وإشباعُ ما يُظنّ أنّه لفظ أصليٌّ، مواجهتُه النقديّةُ بما يحيل إليه، ممتنعةً، فإنّ في هذا تُهمةً تَتعلّق بكلّ خطاب عن الكينونة. إذ أنّ هذا

(*) وردت باليونانيّة: θέσει، وفي هذه تحديدا، لسنا معنيّين بالسجال الـ'متعالم' في تعريب الـ'ز[ا]يْن-Sein/Seyn' (=كينونة/ وجود)، باسْم الـ«توتي إين إينيي» في مقالة الزاي.

(**) وردت بالإيطاليّة: pronunciamenti

اللفظ لم يُتفكَّر، لأنّه لا يمكن أن يُتفكَّر البتّة في سياق اللاتعيُّنيّة التي يقتضيها. لكنْ، أنّ فلسفة الكينونة تجعل من هذا الامتناع عدمَ قابليّةِ طعنٍ على اللفظ، وأنّها تحوّل الاستغناءَ عن المسار العقليّ إلى تعالٍ بالنظر إلى الذهن المتفكِّر، فهذا وذاك عمليّةُ استقواءٍ ماكرةٌ بقدر ما هي يائسة. إذ أنّ هيدغر الذي تفوّق من حيث العزمُ، على الفنومينولوجيا التي وقفت في نصف الطريق، يرغب في أن يتنصّل من محايثة الوعي. لكنّ انقطاعه إنّما يحصُل في مرآة تعْمهُ عن لحظة الشميلة في الحامل. فهو يجهل أنّ الرّوحَ الذي كان شهِد به في فلسفة الكينونة الإيليّة، مطابقا للكينونة، إنّما هو متضمَّن بعدُ من حيث المعنى، في ما يقدّمه بصفته تلك الهُوَوِيّةَ التي سيقف بحيالها. ومن ثمّ، نقدُ هيدغر لسُنن الفلسفة يصير موضوعيًّا، إلى نقيضِ ما يبشّر به. إذ أنّه من حيث يواري الرّوح الذاتيّ ومن ثمّ، الموادَّ، الواقعانيّةَ التي تشتغل عليها المنظومة، ومن حيث يوهم بأنّ ما هو متفمصل في حدّ ذاته على نحوِ تلك اللحظات هو أوحد ومطلق، فإنّه يصير إلى نقيض «التقويض»، أي نقيضِ مقتضى خلع السحر عمّا يكون في المفاهيم من صنيع البشر. وبدلا من أن يشخّص النقدُ الهيدغريّ في ذلك، علاقاتٍ بشريّة، يخلط بينها وبين العالَم المعقول(*). فهو يحافظ من باب التكرار، على ما يناهضه، على تشكّلاتِ الفكر التي يُفترض طبقا لبرنامجه، أنّها قد أُلغيت باعتبارها حُجُبا. وبتعلّةِ جعْلِ ما سيوجد تحت تلك التشكّلات يظهَرُ، تتحوّل هذه مرّة أخرى ومن دون الانتباه لذلك، إلى الفي-ذاته الذي صارت إليه على كلّ حال، بالنسبة إلى الوعي المشيّأ. وما يبدو على أنّه يسلك مسلك تقويض أشكال التوثين، لا يقوّض سوى الشروط التي تسمح بمعاينتها في وضح النهار بما هي أشكال توثين. ومن ثمّ

(*) وردت باللاتينيّة: mundus intelligibilis

ينتهي الانقطاع الظاهر إلى ما يُتنصّل منه؛ إذ أنّ الكينونة التي يفضي إليها هي ما يوضَع(*). في التنازل عن الكينونة، الموسوطِ روحيًّا، ومع الرؤية التي تتلقّى، تصبّ الفلسفةُ في الرؤية اللاّعقلانيّة والزائفة للحياة. فالإحالة إلى اللاعقلانيّة لن تكون في حدّ ذاتها مطابقة للاّعقلانيّة الفلسفيّة. إذ أنّ هذه اللاّعقلانيّة هي العلامة التي يتركها في المعرفة اللاتطابقُ غيرُ المنسوخ بين الذات وبين الموضوع، عدمَ تطابقٍ يصادرُ على التطابق من خلال مجرّد صورة الحكم الحمْليّ؛ وهي أيضا الأمل في مناهضة النفوذ الشامل للمفهوم الذاتيّ. لكنْ في ذلك، تبقى اللاعقلانيّةُ مثلها مثل المفهوم الذاتيّ، وظيفةً للعقل(**) وموضوعا لنقده الذاتيّ: ما يتسرّب من الشبكة، تُعاد تصفيتُه بواسطتها. فأغراض اللاعقلانيّة الفلسفيّةُ تُحال هي أيضا إلى مفاهيم، ومن ثمّ إلى لحظة عقلانيّة ستكون متنافرةً وإيّاها. يتوخّى هيدغر الالتفاف والاجتناب، وأحدُ حوافز الجدليّة إنّما هو الانتهاء من ذلك، من حيث يستولي على منظورٍ في ما أبعد من الفرق بين الذات وبين الموضوع، المنظورَ الذي يتبدّى فيه اللاتطابقُ بين العقل وبين ما يُتفكَّر. بيد أنّ مثل هذه القفزة تُخفق بواسطة وسائل العقل. إذ أنّ التفكير لا يستطيع أنْ يستوليَ على أيّ موقع سيزول فيه بلا توسيطِ ذلك الفصلُ بين الذات وبين الموضوع، فصلا يكمنُ في كلّ فكر، بل وفي التفكير نفسه. لذلك تُردُّ لحظة الحقيقة عند هيدغر، إلى لاعقلانيّةِ رؤيةٍ للعالَم. فالفلسفة تطالب اليومَ كما في عصر كنط، بنقد العقل عبر ذلك الفصْل، لا بصدّه أو بإلغائه.

(*) وردت باليونانيّة: θέσει

(**) وردت باللاتينيّة: ratio

«معنى الكينونة»

مع حظْر التفكير، يمنع التفكيرُ مجرّدَ ما هو كائن. ذلك أنّ حاجةَ التفكير الأصيلة إلى النقد، إلى التحرّر من سُبات استيهاماتِ الثقافة، تُلتقَطُ وتُدجَّنُ وتُساق لتؤول إلى الوعي الزائف. فالثقافة التي تحيط بالتفكير قد أفقدته عادةَ سؤالِ ما هذا كلّه ولماذا، وإجمالا، السؤالَ عن معناه الذي ما ينفكّ يزداد إلحافا بقدر ما تتقلّص بداهة هذا المعنى في نظر البشر ويُستكمَل التشاغُل بالثقافة الذي يحلّ محلّه. وبدلا من ذلك السؤال، ما يُنصَّبُ إذّاك هو كونُه-كذلك-وليس-على-غير-ذلك الذي لما يُزعم بأنّ له معنى بصفته ثقافة. وبالنظر إلى وزن وجود الثقافة قلّما يُشدَّد على معرفة هل أنّ المعنى قد حُقّق، بقدر ما يُشدَّد على مشروعيّة هذا المعنى. بإزاء ذلك، تهلُّ الأنطولوجيا الأساسيّةُ باعتبارها المتكلّمَ باسْم المصلحة المخفيّة، باسم «المنسيّ». وليست هذه آخرَ العلل التي تجعلها تنفر من نظريّة المعرفة التي تُدرج بسهولة تلك المصلحة في خانة الابتسارات. بيد أنّها لا تستطيع إبطال نظريّة المعرفة كيفما تشاء. إذ في نظريّة الكيان، في نظريّة الذاتيّة، باعتبارها السبيل الملَكيّة للأنطولوجيا، ينبعث من جديد وفي شكل مضمَر، السؤالُ الذاتيُّ القديم الذي أهمله استرداديًّا، الشغفُ الأنطولوجيّ. حتّى دعوى المنهج الفنومينولوجيّ في خلع التقليد الفلسفيّ الغربيّ، تجد في ذلك السؤال أصلَها، وتكاد لا تكون لها أوهامٌ في خصوص هذا الأمر؛ وأمّا مفعولُ الأصليِّ فهو مدينٌ به لتقدّم النسيان بين صفوف الّذين يتكلّمون به. ذلك أنّ لتوجّه السؤال عن معنى الكينونة، أو لتنويعته التقليديّة، أي لماذا يوجد بعامّة شيء مّا بدلا من العدم وحسب؟، أصلا فنومينولوجيًّا: إذ أنّه يُحال إلى التحليل الدلاليّ لمفردة 'كينونة'. ما ستعنيه الكينونة، أو الكيان في كلّ الأحوال، سيتماهى ومعنى الكينونة أو الكيان؛ وما يعالَج كما لو أنّه كان قد

تفلّتَ من نسبيّة الصنيع كما من وحْشةِ معنى مجرّد الكائن، إنّما هو بعدُ في حدّ ذاته محايثٌ للثقافة مثل الدلالات التي تفكّ السِمانطيقا شفرتها في اللغات. هي ذي وظيفةُ الصياغة الهيدغريّة لنظريّةِ أوّليّةِ اللّغة. أنّ معنى مفردة 'كينونة' هو بلا توسيط، معنى الكينونة، فهذا اشتراكٌ فاسدٌ. والحقّ أنّ أشكال الاشتراك لا تعود إلى عبارة غيرِ دقيقة وحسب(١٩). فالتجانس الصوتيّ للألفاظ يحيل دوما إلى متواطئ. ذلك أنّ دلالتيْ 'معنى' كلتيهما متشابكتان. ولا يمكن أن يكون للمفاهيم بما هي آلاتُ التفكير الانسانيّ، معنى، حين يُنفى المعنى نفسُه، وحين تطرَح منها كلّ ذكرى لمعنى موضوعيّ في ما أبعد من إواليّاتِ تكوّن المفاهيم. هذا ما استخلصت منه النتيجةَ الوضعانيّةُ التي لا تعدو المفاهيم في نظرها، كونَها قِطع لعبة عرضيّةً يمكن استبدال إحداها بالأخرى، فاستأصلت الحقيقةَ باسم الحقيقة. وبالطبع، يعيب الموقفُ المضادّ الذي لفلسفة الكينونة، على الوضعانيّة خُلفَ معقوليّتها. لكنّ وحدة الاشتراك لا تتراءى إلاّ من خلال الفرْق الضمنيّ. وهي تسقط ضمن خطاب هيدغر، عن المعنى. إنّه يتمادى في نزوعه حدَّ الأقنمة: فيحمل من خلال جنس عبارته، على ما يوجد ضمن دائرة المشروط، ظاهرَ اللاّمشروطيّة. وهذا إنّما يصير ممكنا بواسطة ما هو برّاق في لفظ 'كينونة'. إذا كانت الكينونةُ الحقُّ مفارِقةً(*) على نحو راديكاليٍّ، للكائن، فإنّها تطابق دلالتَها: لا بدّ أن يقدَّم معنى أيْسيّةِ الكينونة، وعندئذ يحصل لدينا معنى الكينونة نفسها. طبقا لهذه الخطاطة، تُلغى من دون التنبيه إلى ذلك، محاولةُ الانقطاع عن المثاليّة، وتُستغرَق نظريّةُ الكينونة في نظريّة تفكيرٍ يخلع عن الكينونة كلّ ما سيكون مغايرا للفكر المحض. ولإدراك معنى للكينونة

(*) وردت باليونانيّة: χωρίς

متماثل دوما، معنى يُستشعَر بأنّه غائبٌ، تُستدعى نظريّةُ الدلالة تعويضا لما هو قائم في الحكم التحليليّ باعتباره مجالَ معنى. أنّه يجب لكي تكون المفاهيم بعامّةٍ مفاهيم أن تدلّ على شيء مّا، فهذا ما يُتوسَّل ليكون لحاملها(*)، أي الكينونة نفسها، معنى، لأنّ الكينونة لا يمكن أن تُعطى إلاّ بصفتها مفهوما، دلالةً لغويّة. وأنّ هذا المفهوم لا ينبغي أن يكون مفهوما، بل غيرَ موسوطٍ، فهذا ما يغلّف المعنى السمانطيقيَّ بغلاف الشرف الأنطولوجيّ. «الخطابُ عن 'الكينونة' لا يفهم البتّة تلك التسمياتِ على معنى جنسٍ مّا ستندرج ضمن كلّيته الخاويةِ نظريّاتُ الكائن المقدَّمة تاريخيّا، كأنّها حالات جزئيّة. فـ'الكينونة' تتكلّم دوما على نحوٍ مصيريّ، وبالتالي بطريقة تتغلغل فيها التقاليد.»[٢٠] من هذا تستخلص مثل هذه الفلسفة عزاءَها الذي هو قطب الرحى في الأنطولوجيا الأساسيّة وفي ما أبعد من المغزى النظريّ.

أنطولوجيا يُوصَى بها

ترغب الأنطولوجيا في أن تستعيد بواسطة الرّوح، النظامَ الذي فجّره الرّوحُ كما فجّر نفوذَه. وتشي عبارةُ 'مشروع' بنزوع هذه الأنطولوجيا إلى نفي الحريّة انطلاقا من الحريّة: فيُسنَد إلى فعلٍ ذاتيّةٍ واضعةٍ طابعٌ مُلزِم يخترق الذاتيّة. هذا الخُلف الواضحُ لم يستطع هيدغر الأخير مساترتَه إلاّ دُغمائيًّا. فاستُؤْصلت ذكرى الذاتيّة في مفهوم المشروع: ذلك أنّ «الرامي في الرمْية، ليس الإنسان، بل الكينونة نفسها مصيراً للإنسان في وجودانيّة الكيان بصفتها ماهيّته»[٢١]. وتنضمّ إلى الأسْطَرة الهيدغريّة للكينونة باعتبارها دائرةَ المصير[٢٢]، الخِلاسيّةُ

(*) وردت باليونانيّة: ὑποκείμενον

الأسطوريّةُ التي تطالب بأن يكون صعيدُ الذات الذي يؤمَر به صعيدَ النفوذ الأعلى، وتوهم بأنّها صوتُ الكينونة نفسِها. وأمّا الوعي الذي لا يصدّق بذلك، فيُجرَّد من أهليّته باعتباره «نسيانَ الكينونة»[٢٣]. مثل هذه الدعوى التي توصي بالنظام تنسجم مع بنية الفكر الهيدغريّ. ولا فرصة لها في أن تصيب المرمى إلاّ بصفتها فعلَ تعنيفٍ للتفكير. ذلك أنّ الفقدان الذي له في عبارة نسيان الكينونة، صدى الكيتش، لم يكن ضربةَ قدَر، بل كان يحرّكه حافزٌ بعينه. إذ المأسوف عليه الذي هو إرث الأصول[*] القديمة، يتبدّد من الوعي الذي يتنزّع عن الطبيعة. والميثةُ نفسُها تنكشف باعتبارها خدعة؛ فالخدعة وحدها تستطيع أن تحيّنَها، فضلا عن الأمر [الذي يؤمَر به]. ومع ذلك يُفترض أنّ الأسْلبة الذاتيّة للكينونة من حيث تتعدّى المفهومَ النقديَّ، تهب الميثةَ المشروعيّةَ التي تحتاج إليها التبعيّةُ طالما يبقى شيء مّا من التنوير قائما. وأمّا الوجع بما هو ما تسجّله فلسفة هيدغر فقدانا للكينونة، فليس اللاّحقيقةَ وحسب، وإلاّ صعُب على المرء أن يرى لماذا سيبحث هيدغر عن عونٍ لدى هُولدرلين. فالمجتمع الذي طبقا لمفهومه، تلتمس العلاقاتُ بين البشر القيامَ على أساس الحرّية من دون أن تكون الحرّية تحقّقت ضمن علاقاته إلى يوم الناس هذا، هو متصلّب بقدر ما هو متهافت. وفي علاقة التبادل الكليّة، طُمست كلّ اللحظات النوعيّة التي من الممكن أن يكوّن مفهومُها الشاملُ شيئا من قبيل البنية. إذ كلّما أمعنت سلطةُ الاشكال المؤسّساتيّةِ في الشطَط على نحو لا ينقاس، ازداد شواشُ الحياة التي تفرضها تلك الأشكالُ وتشوّهها على منوال صورتها. ومن ثمّ، إنتاجُ الحياة وإعادةُ إنتاجها، بما في ذلك كلّ ما تشمله تسمية البنية الفوقيّة، ليسا شفّافيْن بالنسبة إلى ذلك العقل الذي وحده تحقُّقُه

(*) وردت باليونانيّة: ἀρχαί

المؤالِفُ سيتماهى مع نظام خليقٍ بالإنسان، أعني النظام الذي من دون عنف. أمّا الأنظمة القديمة والطبيعيّة فإمّا أنّها قد اندثرت، وإمّا أنّها من حيث تُرصد للأسوأ، قد ظلّت قائمةً مع زوال مشروعيّتها. ولا فوضويّةَ تفوق فوضويّةَ مجرى المجتمع الذي يتبدّى في عرضيّة مصير الفرد التي هي دوما غير معقولة. لكنّ شرعيّته المموضَعة هي نقيضُ حال الكيان التي يمكن للمرء فيه أن يحيا بلا خوف. هذا ما تستشعره المشاريع الأنطولوجيّةُ فتُسقطه على الضحايا، على الذوات، وتغطّي بكيفيّة متشّنجةٍ، الإحساس بالسلبيّة الموضوعيّة بواسطة رسالةِ نظامٍ في ذاته تبلغ حدَّ التجريد الأقصى، أعني بنية الكينونة. في كلّ مكانٍ، يستعدّ العالَم للدخول في رعب النظام، وليس في ضدّه سواء أفصحت الفلسفة التقريظيّةُ عن اتّهامه أو لم تفصح. أنّ الحرّية ظلّت إلى حدّ بعيد، إيديولوجيًا، وأنّ البشر عاجزون أمام المنظومة ولا يقدرون على تعيين حياتهم وحياة الكلّ بالعقل، بل أنّه لم يعد بمقدورهم أن يُعملوا الفكر فيها من دون مزيد من الألم، فهذا ما يلوّث تمرّدهم ويمسخه إلى شكلٍ مقلوب: أعني أنّهم باتوا يفضّلون شامتينَ، الأسوأَ على ظاهر الأحسن. وفي هذا تُلقي الفلسفاتُ الراهنة بدلوها. فهي تشعرُ بعدُ بأنّها تنسجم مع النظام البازغ للمصالح الأقوى، في حين أنّها مثْل هتلرْ، تمدح وحدها هذه المغامرة. أنّها تسلك ميتافيزيقيًّا، مسلك المشرّد وتقف عند العدَم، فهذا يكوّن تحديدا، إيديولوجيا تبريرٍ للنظام الذي يبثّ اليأس ويهدّد البشر بالإعدام الفيزيقيّ. وصدى الميتافيزيقا المبعوثة من جديد إنّما هو التسليم المسبَّق بذلك القمع الذي تكمن غلبتُه في ما يتعلّق بالغرب أيضا، في الممكن الاجتماعيّ، قمعا كان قد تقرّر منذ وقت طويل في الشرق حيث حُرّفت فكرةُ الحرّية المتحقّقة إلى لاحريّة. يحثّ هيدغر على فكر مستعبَدٍ ويجتنب استعمال مفردة 'إنسانويّة' بحركةٍ نمطيّةٍ ضدّ سوق الرأي العموميّ. ومن ثمّ، يصطفّ إلى جانب المعسكر

الموحَّد لأولئك الّذين ينفجرون غضبا ضدّ الإيّات(*). وبإمكان المرء أن يسّاءل عمّا إذا لم يكن هيدغر يرغب في إلغاء الثرثرة حول الانسانويّة التي هي كريهةٌ بما يكفي، لأنّ في نظريّته بالتبسيط، حقدا على حياة القضيّة.

معارضةٌ للتشيئة

لكن، على الرغم من مقصدها المتسّلط، نادرا ما تمدح الأنطولوجيا التي تُثرَى ببعض التجارب، المراتبيّةَ بكيفيّة أبْين من تلك التي نجدها في العصر الذي نشر فيه تلميذٌ لشلرْ كتابا حول «نحنُ وعالم العصر الوسيط». والتكتيك الذي يقوم على التستّر من كلّ الجهات إنّما ينسجم مع طور اجتماعيٍّ لم يعد يؤسّس إلاّ مرغَما، علاقاتِ الهيمنة فيه، على مرحلة اجتماعيّة انقضت وولّت. فالاستيلاء على السلطة يندرج ضمن النتاجات الانثروبولوجيّة النهائيّة للمجتمع البرجوازيّ التي يستخدمها. وكما أنّ الزعيم [هتلر] يرتفع فوق الشعب المذرَّر عاصفةً ضدّ تنفّج الفئات الاجتماعيّة، ويغيّر من وقت إلى آخر، الحرّاسَ، كذلك تزول أشكالُ التعاطف المراتبيّة التي تعود إلى الطور الباكر للنهضة الأنطولوجيّة، وتمّحي ضمن السلطة الشاملة للكينونة وواحديّتها المطلقة. هذا أيضا ليس إيديولوجيًا وحسب. ذلك أنّ مضادّة النسبويّة التي تعود إلى مصنّف هوسّرل في تأسيس الإطلاقويّة المنطقيّة، أي إلى مقدّمات المنطق المحض، تندمج مع النفور من التفكير الستاتيكيّ والغرْضانيّ الذي نجد عبارته في المثاليّة الألمانيّة وعند ماركس، تفكيرا كان قد أهمِل في الأثناء، مع شِلِرْ الأوّل وبدايات الأنطولوجيا

(*) die Ismen–الإيّات، ويعني بها اللاحقة التي تنتهي بها تسميات المذاهب والتوجّهات والنظريّات والمدارس، من مثل الوجوديّة، الانسانويّة، إلخ.

الجديدة. وفضلا عن ذلك، تقلّصت راهنيّة النسبويّة، ولم نعد أيضا نثرثر بخصوصها. لقد تحوّلت الحاجة إلى الفلسفة من دون أن ننتبه إلى ذلك، من الحاجة إلى المغزى الموضوعيّ والتماسك إلى حاجةِ التهرّب من التشيئة في الفكر، تشيئةً ينجزُها المجتمع ويمليها بشكل قطعيّ أولئك الّذين ينضوون تحت رايته، وذلك من خلال ميتافيزيقا تستنكر مثل هذه التشيئة وتبيّن محدوديّتها عبر استدعاءِ أصلانيٍّ لا يمكن أن يُفقَدَ، ومن ثمّ لا تصيبُها بسوءٍ على نحو جدّيّ بقدر ما لا تسيء الأنطولوجيا في شيء إلى التشاغل العلميّ. ولم يبق من القيم الأبديّة المعرَّضة للشبهة سوى الثقة في قداسةِ ماهيّة الكينونة التي تقدَّم على كلّ ما هو مُشَيَّأ. وعليه، يُعدُّ العالَمُ المشيَّأ بمقتضى انعدام أصالته المستكرَه بالنظر إلى الكينونة التي هي في ذاتها ديناميّة ويُفترض أنّها «تنبعث» من نفسها، غيرَ خليقٍ بالتغيير إن جازت العبارة؛ فنقد النسبويّة يزايدُ حدَّ التشنيع على العقلانيّة المتقدّمة للتفكير الغربيّ، بما في ذلك العقل الذاتيّ. وردّ الفعل القديم ضدّ العقل الذي يشرّح ويحلّل، ردَّ فعلٍ كان الرأي العامّ قد أعاد تأجيجه، إنّما يرتبط بردّ الفعل ضدّ ما صار موضوعيًّا، أجنبيًّا: مذّاك أخذ كلاهما يحيل إلى الآخر. فهيدغر هو في الوقت نفسه، معادٍ للأشياء ومعارضٌ للتوظيف. إذ لا يجب أن تكون الكينونةُ بأيّ ثمن، شيئا، ومع ذلك يجب كما تشير إلى ذلك استعارات هيدغر دوما، أن تكون «الأرضيّةُ» شيئا مّا ثابتا(٢٤). وما يتبدّى من ذلك هو أنّ التذييت والتشيئة ليسا متباينيْن وحسب، بل هما متلازمان. بقدر ما يوظَّف المعروف، وبقدر ما يصير نتاجا للمعرفة، يُستكمَل حملُ لحظة الحركة فيه على الذات بما هي فعاليّتُه؛ ويصير الموضوعُ نتاجا لعملٍ يتخثّر فيه، أي ميّتا. ذلك أنّ اختزال الموضوع في مجرّد الموادّ اختزالا يسبق كلّ شميلة ذاتيّة من جهة ما هو شرطها الضروريّ، يستمدّ ديناميّته من هذه الموادّ التي تعطّل حين تُلغى نوعيًّا، فتُسلَب ما يمكن أن

تُحمل عليه الحركةُ بعامّة. وليس جُزافا أنّ فئةً من المقولات تُدعى ديناميّة(٢٥). لكنّ المادّة إذ تعرى من الديناميّة، ليست مجرّدَ لاموسوطٍ بل هي على الرغم من ظاهر عينيّتها المطلقة، موسوطةٌ بالتجريد، وإن جازت العبارة هي ملتقَطَة وحسب. ومن ثمّ تعيَّن الحياةُ طبقا لقطبيْ ما هو مجرّد بالتمام وما هو عينيّ بالتمام، والحال أنّها لن تقوم إلاّ على التوتّر بينهما؛ إذ القطبان مُشيَّآن على حدّ سواء، وحتّى ما يبقى من الذات التلقائيّة، الادراك الباطنيّ المحض، يكفّ من حيث انخلاعه عن كلّ أنا حيٍّ بما هو الأنا أفكّر الكنْطيّ، عن كونه ذاتا، فيتلبّسُه في منطقيّته التي غدت مستقلّةً، التيبُّسُ الطاغي. بيد أنّ النقد الهيدغريَّ للتشيئة يحمّل بلا اعتبارٍ، الذهن المتفكّرَ والمنجِزَ، عبءَ ما يكمن مصدره في الواقع، وما يشيّئ الذهن نفسَه، بما في ذلك عالَم تجرُبته. ما يرتكبه الرّوح، لا يعود الذنب فيه إلى فضوله الذي لا يتهيّب شيئا، بل الرّوحُ يعيد إنتاج ما يرغمه عليه الارتباطُ بالواقع الذي لا يعدو هو نفسُه كونَه فيه لحظةً من اللحظات. وباللاحقيقةِ وحدَها تُطرَّدُ التشيئةُ إلى الكينونة وتاريخ الكينونة، ومن ثمّ يقدَّس ويؤسَف على ما قد يلتمس التفكّرُ الذاتيُّ والممارسة التي تنبعث منه، تغييرَه، فيُعتبَرُ مصيرا بعينه. والحقّ أنّ نظريّة الكينونة تنقل على نحو مشروعٍ وضدّ النسبويّة، كلَّ ما يؤسّسه كامل تاريخ الفلسفة الذي تطعن فيه، ولا سيّما كنط وهيغل: أنّ ثنائيّات داخل-خارج، ذات-موضوع، ماهيّة-ظاهرة، مفهوم-واقعة ليست مطلقة. لكنّ المؤالفة بينها يقع إسقاطُها على مصدر لا يمكن استعادته، ومن ثمّ، الثنائيّةُ نفسُها التي كان الكلّ قد تُصوّر مضادّةً لها، تتصلّب ضدّ حافز المؤالفة. ذلك أنّ نشيد الرثاء حول نسيان الكينونة هو تخريبٌ للمؤالفة؛ من حيث أنّ تاريخ الكينونة الأسطوريَّ الذي لا يمكن النفاذ إليه والذي يتعلّق به الأمل، ينفي تلك المؤالفة. سيتعيّن اختراقُ حتميّته باعتبارها سياقَ عمىً.

لكنّ سياق العمه هذا لا يشمل المشاريع الأنطولوجيّةَ وحسب، بل أيضا الحاجاتِ التي تتعلّق بها هذه المشاريعُ وتستفيدُ منها ضمنيًّا شيئا مًّا من قبيل الضمان لأطروحاتها. أمّا الحاجةُ نفسُها، الماديّةُ كما الروحيّةُ، فتخضع للنقد، بعد أن غدا ممتنعا أيضا عن السذاجة المتصلّبة السكونُ إلى أنّ السيرورات الاجتماعيّةَ ما زالت ستتنظّم بلا توسيطٍ، طبقا للعرض والطلب، ومن ثمّ طبقا للحاجات. بقدر ما لا تكوّن الحاجات شيئا ثابتا، وما لا يمكن استنتاجُه، لا شيء يضمن إشباعَها. إذ أنّ الظاهرَ فيها، الوهمَ الذي تمثُل في إطاره، حتّى وإنْ تعيّن أن تُشبَع، إنّما يحيلان إلى الوعي الزائف عينه. وطالما أنّ الحاجات تُنتَج على منوال التبعيّة، فإنّ لها سهما في الإيديولوجيا، ولو كانت حاجاتٍ ملموسة. وبالطبع، ما من واقع حاقٍّ يمكن أن يُستخلَص صرفا من إيديولوجيّ الحاجات ذاك، مهما دفع النقد عنه الاستسلام إلى الإيديولوجيا، أعني إيديولوجيا الحياة الطبيعيّة البسيطة. ذلك أنّ حاجاتٍ حاقّةً فعليّةً يمكن أن تكون موضوعيًّا، إيديولوجيّاتٍ، من دون أن ينشأ عن ذلك حقٌّ يشرّع نفيَها. إذ أنّ في الحاجات، وحتّى حاجات البشر المستهدَفين المسيَّرين، شيئا مًّا يردّ الفعل ولا يكونون فيه مستهدَفين بالتمام، أعني فائضَ سهم ذاتيٍّ لم تسيطر عليه المنظومةُ كليًّا. وسيتعيّن أن نأخذ بعين الاعتبار الحاجات المادّيةَ حتّى في شكلها المعكوس من جرّاء فائض الإنتاج. حتّى الحاجة الأنطولوجيّة لها لحظتُها الحاقّةُ الفعليّةُ في وضعٍ لا يقدر فيه البشر على معرفةِ وتعرّفِ الضرورة التي يخضع لها دونَ سواها سلوكُهم، باعتبارها معقولةً ومشحونةً بالمعنى. إذ الوعيُ الزائف في خصوصِ حاجاتهم، يتعلّق بشيء مًّا لن تحتاج إليه الذواتُ الراشدةُ، ومن ثمّ يوقع الشبهةَ على كلّ إنجاز ممكن. وينضاف إلى ذلك أنّ الوعي الزائف يعِد كذبا، بأنّ ما لا

يمكن تحقيقه قابلٌ للتحقيق، مكمِّلٌ للإشباعِ الممكن للحاجات الذي يُمنع عنه. وفي الوقت ذاته، ما يظهر مُرَوْحَنًا في مثل تلك الحاجات المعكوسة، إنّما هو الألم الذي لا يعي نفسَه وينتُج عن الحرمان المادّيّ. وعلى ذلك الوعي أن يدفع إلى تبديد هذا الألم بقدر ما أنّ الحاجة وحدها ليس بالإمكان أن تفعل ذلك. فالفكر من دون حاجة، الفكر الذي لا يريد شيئا، سيكون باطلا؛ لكنّ الفكر الذي ينشأ عن الحاجة، يضلّ سواءَ السبيل حين تُتصوَّر الحاجةُ على مجرّد نحوٍ ذاتيّ. إذ أنّ الحاجاتِ تجمُّعٌ للصدق والكذب؛ وسيكون صادقا الفكر الذي يَنشد العادل. إذا كانت وجيهةً النظريّةُ التي لا ينبغي طبقا لها، أن تُقرأ الحاجاتُ انطلاقا من أيّ وضع طبيعيّ، بل تقرأ استنادا إلى ما يدعى نمَطا ثقافيّا، فإنّ هذا النمط ينطوي أيضا على علاقات الإنتاج الاجتماعيّ فضلا عن لامعقوليّتها الفاسدة. ولا بدّ من نقد علاقات الإنتاج هذه بلا هوادةٍ ومن منظور حاجاتها الروحيّة التي هي تعويض [إرْزاتْس] للمنع والضِنّة. فالأنطولوجيا الجديدة هي في حدّ ذاتها، تعويض: ما يَعد بأنّه يتعدّى البدْءَ المثاليَّ، يبقى بكيفيّة مضمَرة، مثاليّةً ويحول دون نقدها نقدا حاسما. وأشكال التعويض بعامّة ليست فقط أشكالَ تحقيقِ رغباتٍ ابتدائيّة تُتخم بها صناعةُ الثقافة الجماهيرَ من دون أن تعتقد فيها الجماهير حقّاً. إذ أنّه لا حدود للعمَه حيث يُودِعُ عِيارُ الثقافة الرسميّة خيراتِه وأملاكه، ما يُزعم أنّه جليلُ الفلسفة. وأكثر حاجاتها إلحاحا اليومَ تبدو أنّها الحاجة إلى شيء مّا ثابت مكينٍ. هذا ما يُلهم الأنطولوجيّاتِ؛ وتعمل على أن تتقايس وإيّاه لتُماثله. أمّا تبرير هذا ففي أنّ المرء ينشُد الأمان، ولا يريد أن تطمُره ديناميّةٌ تاريخيّةٌ يشعر أمامها بالعجز. ذلك أنّ الثابت الساكن سيرغب في المحافظة على القديم المستنكَر. وبقدر ما تصدّ الأشكال الاجتماعيّة القائمة هذا الحنين بكيفيّة يائسة، تُقحَم بكيفيّة لا رادّ لها، المحافظة اليائسة على

الذات، في فلسفةٍ يتعيّن عليها أن تكون كليهما في واحد، اليأس والمحافظة على الذات. ومن ثمّ، تُقدّ الأعمدةُ الثابتة طبقا لنموذج الخوف الماثل الشامل ودوارِ مجتمعٍ يتهدّده خطرُ الاندثار اندثارا كليًّا. لو زال الخطرُ، لزال معه حقًّا، عكسُه الايجابيُّ الذي ليس هو في حدّ ذاته، سوى سلبه المجرّد.

ضَعْفٌ وسنَد

وبالتخصيص، الحاجةُ إلى بنيةٍ ثوابت هي ردّ فعل على تصوّر مشوَّهٍ للعالَم مهّد له في الأصل ومنذ القرن التاسع عشر، نقدُ الثقافة ذو النزعة المحافظة ثمّ انتشر مذّاك بين عامّة الناس. وكانت تغذّيه الأطروحات التاريخيّةُ للفنّ من مثْل زوال القوّة المشكِّلة للأسلوب؛ وانطلاقا من الاستطيقا، توسّع ذلك التصوّرُ إلى أن أمسى نظرةً إلى الكلّ. ولا ينبغي أن نغفل عمّا كان يلوّح به مؤرّخو الفنّ: أنّ ذلك الخُسران هو بالفعل خسرانٌ، وليس بالأحرى خطوةً قويّة لتحرير قوى الإنتاج. لقد تجرّأ منظّرون استطيقيّون ثوريّون من مثل أدولف لوزْ، على التصريح بذلك(٢٦) في مطلع القرن، ووحده وعيُ نقد الثقافة المخوَّفُ الذي غدا في الأثناء يؤدّي اليمينَ للثقافة القائمة، قد نسي ذلك. أمّا العويل والحسرة على فقدان الأشكال الآمرة فيزدادان مع عنف هذه الأشكال. وصارت المؤسّسات أكثر قوّة وبطشا من أيّ وقت مضى؛ إذ أنّها أنتجت منذ وقت طويلٍ، شيئا من قبيل الأسلوب الذي يستنير بغاز نِيونِ صناعة الثقافة، ويغطّي العالَم كما هو الحال قديما مع توسّع نزعة الباروك. أمّا الصراع الذي لا يتقلّص بين الذاتيّة وبين الأشكال فينقلب في إطار الهيمنة الشاملة لهذه الأشكال، إلى تماهٍ مع المعتدي، بالنسبة إلى الوعي الذي يخبر نفسَه عاجزا ولم يعد يأنس في نفسه القوّة على تغيير المؤسّسات ونماذجها الرّوحيّة. ومن ثمّ، تشويهُ العالَم الذي

يُستنكَر، وبادرةُ مناداة نظام أعمى تنتظر الذاتُ في صمتٍ، أنْ يحلَّ من الخارج وفي إطار التبعيّة، ليسا هما من حيث أنّ إثباتَهما يتعدّى مجرّد الإيديولوجيا، ثمرةَ تحرير الذات، بل هما ثمرة خيباتها وفشلها. وما يبدو على أنّه انعدامُ شكلٍ تقويمٍ للكيان الذي لا يُنحَت إلاّ على منوال العقل الذاتيّ، إنّما هو ما يُخضع الذوات ويستعبدُها، محضُ مبدإ كونه-لغيره، أي مبدأ طابع السلعة. ولكي يُنتج هذا المبدأ تماثلا وقابليّةَ مقارنة كونيّيْن، ينتقص في كلّ مكان، من التعيينات النوعيّة ويحطّ من شأنها، فينزع إلى تسوية كلّ شيء بكلّ شيء. لكنّ طابع السلعة عينَه، الهيمنةَ الموسوطةَ للبشر على البشر، يثبّت الذوات في سفهها؛ ذلك أنّ رُشدها والحرّيةَ في اعتناق النوعيّ سيكونان مرتبطيْن ارتباطا وثيقا. والأسلوبُ إنّما يُظهر عبر كشّاف ضوء الفنّ الحديث نفسه، لحظاتِه القمعيّة. والحاجة إلى الشكل التي يستعيرُها إنمّا تخدع في خصوص ما هو قبيح في الشكل، أعني طابعه القهريّ. إذ أنّ الشكل الذي لا يبرهن في حدّ ذاته، على حقّه في الحياة بمقتضى وظيفته الشفّافة، بل لا يوضَع إلاّ ليكونَ شكلٌ مّا قائماً، هو كاذبٌ، ومن ثمّ هو أيضا لاغٍ بصفته شكلا. أمّا الرّوح الذي نريد أن نوهم بأنّه مخفيّ في تلك الأشكال، فهو بالقوّة ما يتعدّاها. وليس يتعيّن على الوعي المهيمِن أن يجعل بكيفيّة متشنّجة، من المقولات الشكليّة المناقضة للوعي الأكثر تقدّما، شأنَه الأخصّ، إلاّ لعلّةِ أنّنا فشلنا في تنظيم العالَم على نحوِ أنّه لم يعُد يخضع إلى تلك المقولات. لكن بما أنّ الرّوح لا يستطيع كبتَ بطلان تلك المقولات كبتا تامّا، فإنّه يقابل التبعيّة الحاضرة الذي تتراءى بكيفيّة فظّة، بتبعيّةٍ أخرى سواء كانت ماضية أو مجرّدة، أعني القيم باعتبارها عللَ ذاتها(*)، واستيهامَ تآلفها مع

(*) وردت باللاتينيّة: causae sui

الأحياء. أمّا كره الفنّ الحديث والراديكاليّ الذي ما تنفكّ تجتمع عليه بكلّ اغتباطٍ، النزعةُ المحافظةُ الاصلاحيّةُ والفاشيّةُ، فيعود إلى أنّ هذا الفنّ يذكّر بما تراخيْنا في سبيله ففاتنا، بقدر ما يضع أيضا في وضح النهار عبر وجوده المحض، الطابع المستشكِلَ والمشتبِهَ للمثال البنيويّ الذي يقوم على التبعيّة. اجتماعيًّا، قد أضعِف الوعي الانسانيُّ كثيرا حدّ أنّه لا يستطيع تحطيم الثوابت التي حُبس فيها. وبدلاً من ذلك، يتكيّف معها متحسّرا على غيابها. ذلك أنّ الوعي المشيَّأَ هو لحظة من لحظات الجملة الشاملة للعالَم المشيَّى؛ والحاجةُ الأنطولوجيّةُ هي ميتافيزيقاه حتّى وإن استغلّت هذه الميتافيزيقا من حيث مغزاها المذهبيُّ، نقد التشيئة عينَه الذي صار متاحا لكلّ من هبّ ودبّ. وشكل الثبات بما هو كذلك إنّما هو إسقاط ما هو متجمّد في ذلك الوعي. وبما أنّ ذلك الوعي غير قادر على تجرُبة أيّ شيء لن يتضمّنه بعدُ جدولُ المتماثِلِ الدائم، فإنّه يحوّل الثباتَ إلى فكرةٍ أزليٍّ، أعني فكرة التعالي. فالوعي المحرَّر لا يملكه بالطبع أيُّ امرئ في سياق اللاحريّة؛ وعيًا سيكون سيّدَ نفسه، وبالفعل مستقلاً كما لم يزلْ يبدو للمرء إلى الآن، لو لم يخشَ دوما الضياعَ في آخَرَ، وأساسًا، في القوى التي تهيمن عليه. إنّ الحاجة إلى السند، إلى ما يُظنّ أنّه جوهريّ، ليست جوهريّةً كما تنشُد أشكالُ تبريرها ذلك؛ بل هي بالأحرى علامةُ ضعف الأنا الذي تتعرّف إليه السيكولوجيا بما هو التشوّه النمطيُّ الراهن للبشر. فذاك الذي لن يظلَّ مقموعا من الخارج وفي حدّ ذاته، لن يبحث عن أيِّ سند، حتّى لو كان السندُ ذاتَه. والذوات التي كان بإمكانها حتّى في أحوال التبعيّة أيضا، أن تنقذ شيئا مّا من الحريّة، تتألّم من نقص السند أقلّ من الذوات غير الحرّة التي تحبّذ حملَ جريرةِ ذلك النقص على حساب الحرّية. لو تعيّن على البشر أن يكفّوا عن مماثلتهم الأشياءَ، لما احتاجوا إلى بنية فوقيّة متشيّئةٍ، ولَمَا تحتّم عليهم

الإسقاطُ الذاتيّ طبقا لأنموذج الشيئيّة، بصفتهم ثوابت. ذلك أنّ نظريّة الثوابت تؤبّدُ انحسارَ التغيير، ووضعانيّتَه، أي الفاسدَ القبيحَ. بهذا المعنى، الحاجةُ الأنطولوجيّةُ زائفةٌ. والأرجح أنّ الميتافيزيقا لم تبزغ في الأفق إلاّ مع سقوط الثوابت. لكن لا عزاءَ في السلوان. إذ أنّ ما سيكون بمقتضى الزمان، لا زمان له، وما من انتظار يصدُق عند العزم والحسْم؛ ومَن يعوّل على ذلك، إنّما يقبل بانفصام الزمنيّ والأزليّ. ولمّا كان هذا الانفصام زائفا، ومع أنّ الأجوبة التي سيقْتضيها عند ساعة الحسم، ممتنعةٌ، فإنّ لكلّ الأسئلة التي تتوخّى السُلوان، طابعا نقائضيًّا.

II

الكينونة والوجود

في سبيلِ نقد محايث للأنطولوجيا

يؤدّي نقدُ الحاجة الأنطولوجيّة إلى نقد محايث للأنطولوجيا. إذ أنّه لا سلطةَ على فلسفة الكينونة لما يدفعها من الخارج بعامّة، بدلا من أن ينازلها في صلب بنيانها فيقلبَ قوّتها ضدّها طبْقا لما كان مطلوبا هيغليّا. ويمكن أن يُعاد بناء حوافز حركات الفكر الهيدغريّ ومؤدّياته حتّى حيث لا يقع الإفصاح عنها؛ إذ من العسير أنْ تتملّص أيّ جملة من جمله من موضعها ضمن السياق الوظيفيّ للكلّ. بهذا المعنى هيدغر هو وريث المنظومات التي تقوم على الاستنباط والاستنتاج. وتاريخها هو بعدُ غنيٌّ بالمفهومات التي يُنتجها تقدّمُ الفكر حتّى وإنْ امتنعت الإشارة إلى واقع الأشياء الموضوعيّ التي سيناظرها؛ وإنّه من لزوم تكوين هذه المفهومات تنشأ اللحظة التأمّلانيّةُ للفلسفة. ومن ثمّ، ينبغي أن تسيَّل من جديد حركةُ الفكر التي تحجّرت في تلك المفهومات ويُتعقَّب الفحص باستمرار، عن وجاهتِها إن جازت العبارة. وليس يكفي في هذا أن نبرهن لفلسفة الكينونة أنّ شيئا من مثْل ما تسميّه 'كينونة' لا يُعطى. ذلك أنّها لا تصادر على أيّ «معطى» من هذا القبيل. وبدلا من ذلك، سيتعيّن استنتاج ذلك الطابع الأعمى للكينونة باعتباره جوابا على دعوى عدم قابليّة الدحض التي تستخدَم في تقرير

ذلك الطابع الأعمى. وفضلا عن ذلك، هذا الخُلف الذي تُجيزُ معاينتُه للوضعانيّة بأن تطلق صرخة النصر، هو بيّنٌ بنفسه من منظور تاريخيّ- فلسفيّ. ولمّا كان من غير الممكن نقضُ دنْينة المغزى اللاهوتيّ الذي كان في القديم، يُعتبَر مُلزِما موضوعيًّا، فإنّه لا بدّ لمن يقرّظه أن يعمل على إنقاذه بواسطة الذاتيّة. على هذا النحو كانت حقًّا نظريّةُ الإيمان في طور الإصلاح [الدينيّ]، تسلك افتراضيًّا؛ والآكدُ أنّ هذا كان يكوّن شكلَ الفلسفة الكنطيّة. مذّاك تقدّم التنويرُ بكيفيّة لا رادّ لها، وأقحِمت الذاتيّةُ في مسار إبطالِ الأساطير. ومن ثمّ، تقلّص إمكان إنقاذ ذلك المغزى إلى النقطة الصفر. وبمفارقةٍ بات الأمل في ذلك الإنقاذ يحيل إلى التخلّي عنه، أي إلى دَنْيَنةٍ بلا تحفّظ ولا قيد، وفي الوقت ذاته، دَنْيَنَة تتفكّر نفسَها. أمّا ما هو حقّ في الإضافة الهيدغريّة ففي الكيفيّة التي يخضع بها لذلك في سياق نفي الميتافيزيقا التقليديّة؛ وأمّا ما هو زلل فيصير إليه حيث يتكلّم مثل هيغل تقريبا، كما لو أنّ ما ينبغي إنقاذُه سيكون من ثمّ بلا توسيطٍ، ماثلا. إذ أنّ فلسفة الكينونة تخفق حالما تطالب في الكينونة، بمعنى كان ذلك الفكر قد بدّده طبقا لشهادتها، معنًى يلازب مع ذلك الكينونة نفسَها بصفتها تفكّرا مفهوميًّا، ومُذْ تُفُكّرت. وليس ينبغي أن يُحمَل بطلان مفردة 'كينونة' التي يستسيغ الذهنُ السليم الاستخفافَ بها، على قلّة التفكير أو على تفكير مرتبك وغيرِ مسؤول. إذ أنّه يشي بامتناعِ إدراك أو إنتاج معنى إيجابيّ بواسطة الفكر الذي كان وسطا لتبخّرٍ موضوعيٍّ للمعنى. وإذا توخيّنا الفصل الهيدغريَّ بين الكينونة وبين مفهومها المنطقيّ الموسَّع، فإنّ ما يبقى بين أيدينا بعدَ طرح الكائن ومقولات التجريد أيضا، هو مجهولٌ لا يفضُل في شيء المفهوم الكنطيَّ في الشيء في ذاته كما الشغفَ باستدعائه. لكن بذلك، يصير أيضا لفظُ 'تفكير' الذي لا يرغب هيدغر في التخلّي عنه، خاويًا من حيث المضمون مثله مثل ما ينبغي التفكير فيه: فالتفكير

بلا مفهوم ليس البتّة تفكيرا. أنّ تلك الكينونة التي ستتمثّل المهمّةُ الحقّ حسب هيدغر، في التفكير فيها، تصدّ كلَّ تعيين فكريّ، فهذا ما يجعل الدعوة إلى التفكير فيها جوفاء خاوية. والموضوعانيّةُ الهيدغريّة، اللعنةُ التي تحلّ بالذات، هي القفا الصادق لذلك. لقد قُدّم البديلُ إلى ذلك العصر في القضايا التي هي بالنسبة إلى الوضعانيّين، خلوٌّ من المعنى؛ وهي ليست كاذبةً إلاّ لأنّها تتنصَّبُ مشحونةً بالمعنى، ولأنّ لها صدَى مغزى في ذاته. فليس المعنى ما يسكن الخليّةَ الأبطنَ للفلسفة الهيدغريّة؛ إذ في حين أنّها تتقدّم بصفتها معرفة مقدّسة، إنّما هي ما كان شلر يسمّيه معرفةَ هيمنة. والحقّ أنّ طقس الكينونة عند هيدغر، بما يتضمّنه مساجلةً ضدّ الطقس المثاليّ للرّوح، يفترض نقدَ التأليه الذاتيّ للرّوح. لكنّ الكينونة عند هيدغر التي لا تكاد تتميَّز من الرّوح الذي هو ضديدُها، ليست أقلّ قمعيّةً منه؛ وإنّما هي أقلّ شفافيّةً من الرّوح الذي كان المبدأ فيه يقوم على الشفافيّة؛ ولذلك أيضا، هي أقلّ قدرةً على التفكّر الذاتيّ النقديّ للماهيّة المهيمِنة من فلسفات الرّوح قديما. أمّا الشحنة الكهربائيّة لمفردة 'كينونة' عند هيدغر فتنسجم جيّدا مع الثناء على الانسان التقيّ أو المؤمن بعامّة، ثناءً يُشيد بالثقافة المحيَّدة كما لو كانت التقوى أو الإيمان في ذاتهما مكسَبا من دون اعتبارِ حقيقة ما يؤمَن به. عند هيدغر، يبلغُ هذا التحييدُ منتهاه: فاتّقاء الكينونة يشطبُ بإطلاقِ المضمونَ الذي كانت الأديانُ المدَنيَنةُ في شطر منها أو كلّها، حمّالةً له بشكل غير مُلزِم. ومن الاستعمالات الدينيّة التي يكرّسها هيدغر لا يتبقّى سوى التقوية المعمَّمة للتبعيّة والخضوع، بدلا لقانون الشكل الموضوعيّ للتفكير. والحال أنّ البنية ما تنفكّ تتهرّب، فإنّها تضيّق الخناق على التابعين كما هو الحال في الوضعانيّة المنطقيّة. وإذا كانت الوقائع قد نُزع عنها كلُّ ما به تكون أكثرَ من وقائع، فإنّ هيدغر يستحوذ إن جازت العبارة، على فضلة الهالة التي تبدّدت. هذا ما

يضمن للفلسفة شيئا من قبيل الوجود بعد الاندثار، طالما أنّها تشتغل بالواحد والكلّ(*) الذي هو تخصُّصها. وليست عبارة 'كينونة' سوى الشعور بتلك الهالة، هالةً تعدمُ بالطبع النجمَ الذي سيهبها النورَ. في هذه الهالة تُفصل لحظةُ التوسيط، ومن ثمّ تغدو بلا توسيطٍ. لكن، بقدر ما لا يمكن أقنمةُ قطبيْ الذات والموضوع، لا يمكن أقنمةُ التوسيط؛ إذ أنّه لا يصدُق إلاّ في تكوكُبهما. فالتوسيطُ موسوطٌ بما هو موسوطٌ. أمّا هيدغر فيشدُّه حدَّ تحويله إن جازت العبارة، إلى موضوعيّةٍ من دون موضوع. ومن ثمّ يعمّر مملكة وسطى خياليّةً بين فظاظة الوقائع الخامّ(**) وبين سفسطة رؤى العالَم. فيصير مفهوم الكينونة الذي لا يقرّ بتوسيطاته، إلى ما يَعدم الماهيّةَ، إلى ما كان تراءى لأرسطوطاليس من الفكرة الأفلاطونيّة، الماهيّة بإطلاق، تكرارا للكائن. ويُنهَب من الكائن ما كان يُحمَل دوما على الكينونة. والحال أنّ الدعوى المفخّمة للكينونة في الماهويّة تصير من ثمّ باطلةً، يكون للكائن الذي يسكن بلا انفصال، الكينونةَ من دون وجوب التعرّف في الصياغة الهيدغريّة، إلى طابعه الأنطيّ، سهمٌ تطفّليٌّ في تلك الدعوى. أنّ الكينونةَ تتبيّنُ ويجب على الذات أن تتلقّاها على نحو الانفعال، فهذا ما يُستقى من المعطيات القديمة لنظريّات المعرفة التي يُفترض أنّها من قبيل الواقعانيّ، الأنطيّ. لكنّ هذا الأنطيّ يجرَّد في الوقت نفسه، في الدائرة المقدَّسة للكينونة، من أثر العرضيّة الذي كان يُجيز قديما، نقدَها. بمقتضى منطق المطلوب المعتاص، وحتّى من دون الحاجة إلى انتظار الإضافة الإيديولوجيّة للفيلسوف، يحوّل الفيلسوفُ السطوةَ الإمبريقيّةَ للكائن-هكذا إلى ما هو مشحون بالماهيّة. وأمّا تصوّر الكينونة بصفتها وحدةً لا بدّ لتعيينها

(*) وردت باليونانية: ἓν καὶ πᾶν

(**) وردت باللاتينية: facta bruta

الفكريّ ألاّ يُصيبَ ما يُتفكَّر من حيث أنّه يبدّده، ومن ثمّ يفكّكه طبقا للّغة السياسيّة التي تناسب هذا السياق، فإنّه يؤدّي إلى انغلاقيّةٍ إيليّةٍ، كما هو الحال في المنظومة قديما، ومع العالَم اليوم. لكن، على العكس ممّا تتقصّد المنظوماتُ، ثمّةَ لما هو منغِلقٌ طابعُ التبعيّة: إذْ لا تدركه الإرادةُ العقليّة للفرد بقدر ما لا تدركه تلك الذات الاجتماعيّة الجاملة التي لم تحقَّق إلى يوم الناس هذا. في المجتمع الذي يُجدَّد إحصائيًّا وكما يظهر من معالمه، ولا حافزَ جديدا يبدو على أنّه ما زال يتطوّر بالنظر إلى مخزون الإيديولوجيا التقريظيّة؛ بل تصير الحوافزُ الجاريةُ بالأحرى مخلخَلةً وغيرَ معروفة حدَّ أنّه يعسُر على التجارب الراهنة أن تُنكرها. كلّما أسقطت حيلُ الفلسفة ومرجعيّاتُها الكائن على الكينونة، يُبرَّر الكائنُ بكلّ سعادة؛ وأمّا إذا استنكر باحتقارٍ من جهة ما هو مجرّد كائن، فإنّه بإمكانه عندئذ أنْ يتمادى مطمئنًّا، في بطلانه خارجيًّا. وليس بغير هذه الكيفيّة يجتنب المستبدّون ذوو الحسّ المرهف، زيارة المعتقلاتِ، المستبدّين الذين يعمل موظّفوهم بإخلاص على تنفيذ توجيهاتهم.

رابطةٌ حمْليّة

يتغذّى طُقس الكينونة من إيديولوجيا ضاربةٍ في القِدم، من معابيد ساحة السوق(*): ممّا ينمو في ظلّ لفظ 'كينونة' ومن الأشكال التي تُشتقُّ منه. فالرابطةُ 'هو' تضع بين الحامل النحويّ وبين المحمول رباطَ حكمِ وجودٍ وتوحي من ثمّ بأنطيٍّ مّا. لكنّها تدلّ في الوقت نفسه إذْ تُتناوَل محضا لذاتها، بصفتها رابطةً حمليّةً، على واقع موضوعيّ عامٍّ ومقولاتيٍّ لشميلةٍ بعينها، من دون أن تمثّل في حدّ ذاتها، شيئا مّا

(*) وردت باللاتينيّة: idola fori

أنطيًّا. لذلك يمكن أن تقيَّدَ بلا كثيرِ عناءٍ، جهةَ الأنطولوجيا. أمّا هيدغر فيستخلص من منطقيّة الرابطة، الخلوصَ الأنطولوجيَّ الذي يتناسب مع نفوره ممّا هو واقعانيّ؛ ولكنّه يستخلص من حكم الوجود ذكرى الأنطيِّ التي تسمح من ثمّ بأقنمة العمل المقولاتيّ للشميلة باعتباره معطى. والحقّ أنّ الرابطة 'هو'(*) تطابقُ «واقعَ أشياء موضوعيًّا»: في كلّ حكم حمْليّ تكون للرابطة دلالتها مثلها مثل الحامل والمحمول. لكنّ «واقع الأشياء الموضوعيّ» عنْيٌّ قصديٌّ وليس أنطيًّا. والرابطة لا تُشبَع طبقا لمعناها، إلاّ في العلاقة بين حامل ومحمول. إذ أنّها ليست مستقلّة. وبما أنّ هيدغر يخطئ تقديرها من حيث يرى أنّها تتعدّى ما به وحده تستفيدُ دلالةً، فإنّه يغلب عليه ذلك التفكير التشييئيُّ الذي كان قد ثار ضدّه. وحين يثبّتُ ما تعني [الرابطةُ] 'هو' إلى في-ذاته مثاليّ مطلقٍ، وتحديدا إلى كينونة، فإنّه ستكونُ عندئذٍ لما يمثّله حاملُ الحكم ومحمولُه بعد أن يُنتزَع من الرابطة، الصَوابيّةُ نفسُها. ولن تحدث لهما الشميلةُ بواسطة الرابطةِ إلاّ على مجرّد نحوٍ خارجيّ؛ وإنّه ضدَّ هذا تحديدا ابتُكر مفهومُ الكينونة. إذّاك، الحامل والرابطةُ والمحمولُ ستبقى كما في منطق مهجورٍ، منغلقةً على نفسها، جزئيّاتٍ متناهيةً على منوال الأشياء. لكنّ الحملَ في حقيقة الأمر، لا يُضمّ إليها ضمّا، بل هو أيضا من حيث يصلُ بين الحدّيْن كليهما، ما سيكونان بعدُ في ذاتهما،

(*) «وليس في العربيّة منذ أوّل وضعها لفظة تقوم مقام «هست» في الفارسيّة ولا مقامَ «استين» في اليونانيّة ولا مقام نظائر هاتين اللفظتيْن في سائر الألسنة. وهذه يُحتاج إليها ضرورةً في العلوم النظريّة وفي المنطق. [. . .] فبعضُهم رأى أن يستعمل لفظة «هو» مكان «هست» بالفارسيّة و«استين» باليونانيّة. فإنّ هذه اللفظة قد تُستعمل في العربية كناية في مثل قولهم «هو يفعل» و«هو فعَل». وربّما استعملوا «هو» في العربيّة في بعض الأمكنة التي يستعمل فيها سائر أهل الألسنة تلك اللفظة المذكورة. وذلك مثل قولنا «هذا هو زيد». [. . .] وجعلوا المصدر منه «الهويّة» . . .» أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، § ٨٣.

إن كان لهذه «السَيكونان» أن تمثَّل بأيّ كيفيّة كانت من دون شميلة [الرابطة الحمليّة] «هو». هذا ما يصدّ تعميمَ الرابطة إلى ماهيّة رفيعةٍ هي «كينونة»، كما تعميمَها إلى «صيرورة»، شميلةٍ محض. وهذا التعميم إنّما يقوم على خلط نظريّ بين الدلالات: بين الدلالة الكليّة للرابطة «هو» بما هي العلامة النحويّة الثابتةُ للشميلة في الحكم، وبين الدلالة المخصوصة التي تستفيدُها [الرابطةُ] «هو» في كلّ حكم. فهاتان الدلالتان لا تتطابقان البتّة. بهذا المعنى سيتعيّن أن نشبّه [الرابطةَ] «هو» بالعبارات الاتّفاقيّةِ. إذ أنّ كُليّتها هي علامةٌ على الجزئيّةِ، الشكل العامّ لصوغ الأحكام الجزئيّة. وذلك ما تأخذه المدوّنة الاصطلاحيّةُ في الحُسبان من حيث تُفرد لهذه الكليّةِ اللفظَ العلميّ «رابطة حمْليّة»، وتحديداً «هو» للعمليّة الجزئيّةِ التي يُنجزها الحكمُ كلَّ مرّة. أمّا هيدغر فيتجاهل الفرْق. ومن ثمّ تُردُّ العمليّةُ الجزئيّةُ لـ«هو» إلى شيء من قبيلِ كيفيّةِ ظهورِ ذلك الكليّ وحسب. فيزول الفرقُ بين المقولة وبين مغزى حكم الوجود. ذلك أنّ استبدال المضمون الإثباتيّ بالشكل النحويّ العامّ يُحوّل العمليّة الأنطيّةَ لـ«هو» إلى عمليّة أنطولوجيّة، إلى ضربِ كينونة للكينونة. لكن، إذا تجاهلنا ما يُصادَر عليه في معنى [الرابطة] «هو»، عمليّةً في الجزئيّ موسوطةً وموسِّطةً، فإنّه لا يتبقّى حامل لتلك [الرابطة] «هو» أيّا كان نوعُه، بل فقط الشكلُ المجرّدُ للتوسيط بعامّة. هذا هو على حدّ عبارة هيغل، الصيرورة المحضُ التي لا تكوّن مبدأ أصليّا مثل أيّ مبدإ آخر ما لم يُرِد المرءُ التعزيم على بارمنيدس بهرقليطس. فللفظِ 'كينونة' نبرةٌ عليا وحده التعريف التعسّفيُّ يمكن أن يتصامّ عنها؛ وهي التي تعير الفلسفةَ الهيدغريّة رنينَها. كلّ كائن هو أكثر ممّا يكون، وهذا ما تذكّر به الكينونةُ في تعارضها مع الكائن. وبما أنّه ما من كائن لن يحتاج من حيث هو متعيّنٌ ويتعيّن بنفسه، إلى آخرَ غيرَه، - إذ أنّه لن يستطيع ألاّ يتعيّن إلاّ بنفسه، فإنّه يشيرُ إلى ما يتعدّاه.

وليس الـ'توسيطُ' سوى مفردة أخرى للدلالة على ذلك. إلاّ أنّ هيدغر يعمل على التمسّك بما يشير إلى المتعدِّي نفسَه، وعلى إسقاطِ ما تحيل إليه هذه التعْديةُ، باعتباره فضْلة. فينقلب التشابكُ عنده إلى نقيضه المطلق، أي إلى الجوهر الأوّل(*). لقد تموْضعت الرابطةُ في لفظ 'كينونة'، المفهومِ الشامل لكلّ ما هو كائن. وبالفعل، لن يكون من الممكن الحديث عن [الرابطة] 'هو' من دون كينونة، ولا عن هذه من دون تلك. فاللفظ يحيلُ إلى اللحظة الموضوعيّة التي تشترطُها الشميلةُ في كلّ حكم حمْليّ، الشميلةَ التي مع ذلك، لا تتبلور هذه اللحظةُ إلاّ فيها. لكن مثلها مثل هذه الواقعة في الحكم، لا تكون الكينونة مستقلّة عن [الرابطة] 'هو'. واللغة التي يعاين هيدغر بكيفيّة مشروعةٍ، أنّها أكثر من مجرّد الدلالة، هي ولاّدَةٌ بمقتضى عدم استقلاليّة أشكالها بالنظر إلى ما يَجتثّ هيدغر منها. وإذا كان النحو يصلُ الـ'هو' بمقولة الحامل 'كينونة' باعتباره الفاعل عندها، أي أن يكون شيءٌ مّا، فإنّه لا يستعمل في المقابل، 'كينونة' إلاّ في علاقة بكلّ ما هو كائن، وليس في ذاتها. وفضلا عن ذلك، يُعزِّز ظاهرُ الخلوص الأنطولوجيّ من حيث أنّ كلّ تحليل للحكم يتضمّن لحظتيْن لا يمكن أن تُردَّ إحداهما إلى الأخرى، كما هو الحال ميتامنطقيّا، مع الذات والموضوع(٥). في نهاية المطاف،

(*) وردت باليونانيّة: πρώτη οὐσία

(٥) لا بدّ في بادئ الأمر أن نميّز تمييزا صارما بين علاقة الذات-الموضوع في الحكْم، بما هي منطقيّةٌ صرفٌ، وبين علاقة الذات والموضوع بما هي علاقة مادّية من منظور نظريّة المعرفة، إذ أنّ مفردة 'ذات' تدلّ هنا وهناك على ما يكاد يكون متناقضا. في نظريّة الحكم، هي ما يوضع في الأساس، ويُحمل عليها شيء مّا؛ وبالنظر إلى فعل الحكم وإلى ما يُطلق عليه الحكمُ في شميلةِ الحكم، هي بكيفيّة معيّنة، موضوعيّةٌ، ما يُعمَل فيه الفكر. لكن من منظور نظريّة المعرفة، تدلّ 'ذات' على وظيفةِ التفكير، وفي كثير من الأحيان تدلّ أيضا على ذلك الكائن الذي يفكّر ولا يُمكن أن يستبعَد من مفهومِ أنا إلاّ بثمنِ أنّه لم يعدْ يدلّ

سينزع الفكر المفتونُ بوهمِ أوّلٍ بإطلاق، إلى المطالبة أيضا بعدم قابليّة الردّ تلك باعتبارها من قبيل هذا الحدّ الأقصى. ولذلك يوجد في المفهوم الهيدغريّ للـ'كينونة' صدى للردّ إلى عدم قابليّة الردّ. لكنّها صَوْرَنةٌ لا تتناغم مع ما يُصَوْرَن. وإذا اعتُبرت في حدّ ذاتها، فإنّها لا تعني شيئا آخر غيرَ السلبيّ، أي أنّ لحظتيْ الحُكم كلّما كان حكْمٌ، لا تُردّ إحداهما إلى الأخرى، وأنّهما من ثمّ ليستا متطابقتيْن. وخارجَ علاقة لحظتيْ الحكْم هذه عدمُ قابليّة الردّ هي ليْسٌ لا يمكن أن يُتفكّر في سياقه أيّما شيء بعامّة. لذلك لا يمكن أن تُحمَل عليها أيُّ أوليّة

على ما يدلّ. غير أنّ هذا التمييز يتضمّن على الرغم من كلّ شيء، تشابها لصيقا بما يُميَّز. فكوْكبةُ الواقعةِ الموضوعيّة التي يُدركها الحكمُ، (في لغة الفنومينولوجيا، «عنْيُ الحكمُ بما هو كذلك») والشميلةِ التي تقوم هي أيضا على تلك الواقعة كما تُثبتها، إنّما تذكّر بالكوكبة الماديّة للذات والموضوع. هاتان الكوكبتان مختلفتان أيضا، ولا يمكن أن تردّا إلى التطابق المحض لهذا الجانب أو ذاك، وتشترط هنا إحداهما الأخرى، لأنّه ما من موضوع يمكن أن يعيَّن من دون التعيين الذي يجعله كذلك، أي الذات، ولأنّه ما من ذاتٍ يمكن أن تفكّر في شيء مّا لن يكون قائما أمامها، فهذا ما لا تُستثنى منه الذات نفسُها: التفكير مقيَّدا بما هو كائن. بيد أنّ التوازي بين المنطق ونظريّة المعرفة هو أكثر من مجرّد تماثُل. ذلك أنّ العلاقة المنطقيّة الصرفَ بين واقع الأشياء الموضوعيّ وبين الشميلة، العلاقة التي لا تأخذ بعين الاعتبار الوجودَ، الحَدَثيّةَ الزمنيّة-المكانيّة، هي في الحقيقة، تجريدٌ للصلة ذات-موضوع. فهذه تُردُّ إلى زاوية نظر التفكير المحض مع إهمال كلّ مغزى شيئيّ وأنطيّ جزئيّ، من دون أن تكون لهذا التجريد مع ذلك، سطوةٌ على شيء مّا يحتلّ الموضع الخاوي لموضوعيّة الأشياء، ويدلّ أيّا كانت التسمية العامّةُ التي يُطلقها عليه هذا التجريدُ، على مغزى موضوعيّ، ولا يمكن أن يصير إلى ما يدلّ عليه إلاّ بواسطة هذا المغزى. أمّا حدودُ الإجراء المنهجيّ للتجريد ففي معنى ما يتصوّر أنّه يتوفّر عليه صورةً محضا. ذلك أنّ الـ'شيئاً مّا' الشكليّ-المنطقيّ هو لا محالة أثرُ ما هو كائن. فتؤسِّس صورةُ الـ'شيْءٍ مّا' على منوال الموادّ، المشار إليه [تودي تي]؛ وهي صورةٌ لما هو ماديٌّ، وبهذا المعنى تحتاجُ من حيث دلالتُها المنطقيّةُ الصرفُ، إلى ذلك الميتامنطقيّ الذي كانت نظريّةُ المعرفة عكفت عليه بالتفكّر، باعتباره القطبَ المضادّ للتفكير.

أنطولوجيّةٍ بالنظر إلى تينك اللحظتيْن. أمّا المغالطةُ المنطقيّةُ ففي تحويل ذلك السلبيّ الذي لا يمكن على نحوه ردّ إحدى اللحظتيْن إلى الأخرى، إلى إيجابيّ. وإنّما يقف هيدغر عند عتبة الفهم الجدليّ للاّتطابق في التطابق. لكنّه لا يُطيقُ التناقضَ في مفهوم الكينونة. ومن ثمّ يكبُتُه. مع أنّ كلّ ما نتفكّرُ ضمن الكينونة إنّما يستخفّ بتطابق المفهوم مع ما يعنيه؛ ولكنّ هيدغرْ يعالجُه باعتباره تطابقا، محضَ كينونة بحيالها وخلْوا من غيْريّتها. ومن ثمّ يحجُب اللاتطابقَ في التطابق المطلق كما يُتسترُ على عارٍ يلحق بالأسرة. وبما أنّ الرابطة 'هو' ليست بمجرّد وظيفة ذاتيّة، ولا بمعزى شيْئيٍّ، ولا بكائنٍ ليست له موضوعيّة طبقا للفكر التقليديّ، فإنّ هيدغر يسمّيها ذلك الثالثَ، كينونةً. هذا المرور إنّما يجهل قصد العبارة التي يعتقد هيدغر أنّه يتأوّلها بتواضع. فالتعرّفُ إلى أنّ 'هو' ليست بمجرّد فكرة ولا بمجرّد كائن، لا يُجيز تجْليتَها متعاليًا بالنسبة إلى أحد ذينك التعيينيْن. وعليه، كلّ محاولةٍ ولو اقتصرت بعامّة على التفكير في 'هو' في كليّتها الأبْهتِ، إنّما تفضي هنا إلى كائن، وهناك إلى مفاهيم. إذ أنّ كوكبة اللحظات ليس يمكن أن تُختزل في ماهيّة مفرَدة؛ ويحايثُها ما ليس هو في حدّ ذاته ماهيّة. ومن ثمّ، الوحدةُ التي يعِدُ بها لفظ 'كينونة' لا تدوم إلاّ طالما لا يُتفكَّر هذا اللفظُ ولا تحلَّل دلالتُه طبقا لطريقة هيدغر؛ إذ كلّ تحليل من هذا الطراز يضع في وضح النهار ما كان قد غار في هوّة الكينونة. لكن حين يصير تحليلُ الكينونة نفسها طابو، تتحوّل المعاياةُ إلى خديعة. ذلك أنّه يُفترَض أن يُتفكَّر المطلقُ في الكينونة، ولكنّه من حيث لا يمكن التفكير فيه وحسب، يكون المطلقَ؛ ولأنّه يُعمي بكيفيّة سحريّةٍ، التعرّفَ إلى اللحظات، يبدو على أنّه متعال على اللحظات، ولأنّه ليس بإمكان العقل أن يتفكّر الأفضلَ الذي له وحسب، يصير هو نفسه إلى القبيح.

والحقّ أنّه على العكس من الذَريّة اللغويّةِ لهيدغر الذي يؤمن بالكلّ الشامل، المفاهيم الفرديّةُ كلُّها هي بعدُ في حدّ ذاتها مرتبطةٌ ارتباطا وثيقًا بالأحكام، وهي التي يتجاهلُها المنطقُ التصنيفيّ؛ فالثلاثيّةُ القديمةُ للمنطق، المفهومُ والحكْم والقياسُ، صارت من المهمَل مثلها مثل منظومة لِبْنِيهْ. والأحكام ليست مجرّد توليفاتٍ من المفاهيم، لأنّه ما من مفهوم من دون حُكْم؛ وهذا ما يفوت هيدغر، ربّما من جرّاء الافتتان بالمدرسانيّة. ومع ذلك، في موسوطيّةِ الكينونة كما الواصلة 'هو'، تندسّ الذاتُ. وهيدغر إنّما يطمس إن جازت العبارة، هذه اللحظةَ المثاليّةَ، ومن ثمّ يرفع الذاتيّةَ إلى مصافّ المطلق بالنظر إلى كلّ ثنائيّة ذات-موضوع. أنّ كلَّ تحليل للحكم يُفضي إلى ذات[/ حاملٍ] وموضوع[/ محمولٍ]، فهذا لا يؤسّس أيَّ منطقة فوق هاتيْن اللّحظتيْن ستكون في ذاتها. ونتاجُ ذا التحليل إنّما هو كوكبة تينك اللحظتيْن، وليس لحظةً أرفع، ولا هو بأيّ حال من الأحوال، حدّ ثالث أكثر كليّةً. ولا ريب أنّه سيتعيّنُ طبقا لما يتقصّده هيدغر، القول أيضا إنّ 'هو' ليست شيْأنيّةً، وليست موجودات(*)، ولا كائنا، ولا موضوعيّة بالفهم الدارج لهذه العبارة. ذلك أنّه من دون شميلة، لا يكون لـ'هو' أيُّ حامل؛ وفي وضع الأشياء الذي نتحدّث عنه، ليس يمكن التدليل على أيّ مشار إليه(**) سيطابقها. وعليه، يلزم بالاستنتاج، أنْ تشير 'هو' إلى ذلك الثالث، وتحديدا الكينونة. لكنّه استنتاجٌ خاطئ، ضربةُ استقواءٍ لسِمانطيقا كفيّةٍ بنفسها. أمّا الزلل في الاستنتاج فيصير مكشوفا من حيث امتناعُ إمكان التفكير في مثل هذا الذي يُظنّ أنّه حامل محضٌ

(*) وردت باليونانيّة: τά όντα

(**) وردت باليونانيّة: τόδε τι

لـ'هو'. وكلّ محاولة في هذا المضمار تواجه توسيطاتٍ تنزع الكينونةُ المؤقنَمةُ إلى التخلّص منها. لكن، بما أنّه حتّى هذا ممتنعٌ التفكيرُ فيه، يستخلص منه هيدغر شرفا ميتافيزيقيًّا إضافيًّا للكينونة. إذ أنّ الكينونة مطلقٌ لأنّها عصيّةٌ على التفكير؛ وبما أنّه لا يمكن على النحو الهيغليّ بالتمام، ردّها من دون بقايا، لا إلى الذات ولا إلى الموضوع، تكون متعالية على الذات وعلى الموضوع، والحال أنّها بعامّة لن تكون في استقلاليّةٍ عنهما. أمّا العقل الذي لا يستطيع التفكير فيها، فيُستنكَرُ ويُثلَب في نهاية المطاف، كما لو أنّه من الممكن فصلُ التفكير بأيّ كيفيّةٍ كانت، عن العقل. ولا مشاحّة في أنّ الكينونةَ ليست بالتبسيطِ المفهومَ الشاملَ لما هو كائنٌ ولما يحدُث. على نحو مضادّ للوضعانيّة، يُلمّ مثل هذا الفهمِ بفائض المفهوم بالنظر إلى الحدَثيّة ويُنصفه. فما من مفهوم سيُتفكَّر، وما من مفهوم يكون ممكنا، من دون هذا الفائض الذي يجعل اللغةَ لغةً. وفضلا عن ذلك، ما يتصادى في لفظ 'كينونة' بالنظر إلى الموجودات(*): أنّ كلّ شيء يكون أكثر ممّا هو عليه، إنّما يعني حبيكةً، لا شيئا متعاليا عليه. وهذا المتعالي هو ما يصير إليه عند هيدغر، ذلك الانْحباكُ الذي يُضمُّ ضمًّا إلى الكائن الفرديّ. فهيدغر يتوخّى الجدليّةَ من حيث لا تكون الذات ولا الموضوعُ عنده، عنصرا غيرَ موسوطٍ، الأخيرَ، ولكنّه يقفز خارجها من حيث يتصيّدُ لاموسوطاً، عنصرا أوّلا يتعالى عليهما. ومن ثمّ يصير التفكير متقادما حالما يحوِّل إلى أصل(**) ميتافيزيقيٍّ ما هو في الكائن المبثوث أكثرُ منه ويفيض عليه. أمّا باعتباره ردَّ فعل على فقدان الهالة(1)، فإنّ هذا الأصلَ، أعني أنّ الأشياء تحيل إلى ما يتعدّاها، يستفيد عند هيدغر وظيفةَ الحامل،

(*) وردت باليونانيّة: τά όντα

(**) وردت باليونانيّة: ἀρχή

ومن ثمّ يدُكّ الأشياء دكًا. فهيدغر يسُنُّ استعادةً للهوْل الذي كان من قبل الديانات الطبيعيّة الأسطوريّة بوقت طويل، قد وطّأ للخلط: تحت الاسم الألمانيّ «كينونة»، يُبعث من جديد مانا[2] كما لو أنّ القصور البازغ يُشبه عجزَ البدائيّين ما قبل الإحيائيّين حين تُرعد السماء. إنّ هيدغر يعتنق على نحوٍ سرّيٍّ، قانونَ أنّ المرءَ ما ينفكُّ مع المعقوليّة المتقدّمة لمجتمعٍ هو دوما غيرُ معقول، يرجِع القهْقرى إلى الأصول الأبعد. وبما أنّه صار من جرّاء الضُرّ حكيما، فإنّه يتفادى البلاجيونْسيّةَ [القدَريّة] الرومنطيقيّة لكلاغْ وقوى أوسكار غولبيرغْ، ويهرب من منطقة الخرافات الملموسة إلى غبَشٍ لم يعُد يتشكّل فيه قطُّ حتّى ميْثَمٌ من مثْل ميثم فعليّةِ الصور. فيفلت من النقد من دون أن يتخلّى مع ذلك، عن مزايا الأصل؛ إذ أنّ هذا الأصل ضاربٌ في القِدم بعيدا حدَّ أنّه يظهّر على أنّه خارج الزمان ومن ثمّ ماثلٌ في كلّ آن. «لكنّ هذا لا يستقيم.»[3] فلا نستطيع الخروج من التاريخ إلاّ بواسطة التراجع والنكوص. أمّا هدفه، الهدف الأقدم، فليس الحقّ، بل الظاهر المطلق، الاندِباقُ المكبِّلُ في طبيعةٍ هي محاكاةٌ ساخرةٌ لطبيعتها الفوْقيّةِ الكميدِ. وتعالي[5] هيدغر هو المحايثةُ مطلَقَةً، وفي تعنّته ضدّ طابَعه المحايث. هذا الظاهر يحتاج إلى تفسير؛ أعني كيف يمكن لهذا المشتَقّ والموسوطِ بإطلاق، للكينونة، أن يستحوذ في ذاته على

(٥) «ليست الكينونةُ بما هي الغرض الرئيسُ للفلسفة، جنسا للكائن، ومع ذلك هي من شأنِ كلّ كائن. فينبغي البحثُ عن «كليّتِها» فيما أعلى من ذلك. إذ أنّ الكينونة وبنيةَ الكينونة تقعان ما وراء كلّ كائن وكلّ تعيّنيَّةٍ يمكن أن تكون للكائن. الكينونة إنّما هي التعالي بإطلاق. وإنّ تعالي كينونة الدازيْن لهو تعال مخصوص، من حيث تكمن فيه إمكانيّةُ وضرورةُ الفرْدَنة الأشدّ جذريّة. وكلّ فتح للكينونة باعتبارها تعاليا هو معرفة ترنسندنتاليّة. ومن ثمّ، الحقيقة الفنومينولوجيّة (انفتاح الكينونة) إنّما هي حقيقة ترنسندنتاليّة» (هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت، ٢٠١٢، ص. ١٠٣-١٠٤)).

علامات الكَيان العينيّ(*). ويقوم الظاهرُ على أنّ قطبيْ نظريّة المعرفة التقليديّة والميتافيزيقا، الْهذا المحض والتفكير المحض، هما مجرّدان. عن هذين القطبين ابتعد ما لا يُعدّ ولا يحصى من التعيينات حتّى أنّه لم يعدْ بوسع المرء أن يقول فيهما أكثر من ذلك، طالما أنّ الحكْم موجَّهٌ لما يُطلق عليه. ومن ثمّ، يبدو القطبان كلاهما على أنّهما لا يمكن التمييز بينهما، فيستوي استحضارُ أحدهما بدلا من الآخر بحسب غرض البرهنة. وعليه، مفهوم الكائن بما هو كذلك وطبقا لأمْثَلِه من دون أيّ مقولةٍ، لا يحتاج في تحييده النوعيّ بالتمام، إلى التقيّد بأيّ كائن، ويمكن أن يُسْمى كينونة. لكنّ الكينونة بصفتها مفهوما مطلقا، لا تحتاج من جهة ما هي مفهوم، إلى مشروعيّة: كلّ ما صدَق سيجعلها محدودةً وستقترف إثما ضدّ معناها. لذلك يناسبُها أن تتزوّدَ باللاموسوط كما يناسبُ المشارَ إليه(**) التزوّدُ بالأيْسيّة. وإنّه لَبَيْن هذين الحدّيْن السيّانيّيْن أحدهما بالنسبة إلى الآخر، تلعب فلسفةُ هيْدغر كلُّها(٥). لكنْ، على الرغم منه، ينفرض الكائنُ في الكينونة. فتستفيد الكينونةُ

(*) وردت باللاتينيّة: ens concretissimum

(**) وردت باليونانيّة: τόδε τι

(٥) أنّ هذه الفلسفة تتلفّت على الرغم من كلّ تماسّ مع هيغل، عن الجدليّة، فهذا ما يمدّها بنداء التعالي المنشود. فهي في مناهضتها للتفكّر الجدليّ الذي ما تنفكّ مع ذلك، تشتبك به، إنّما تساير المنطقَ التقليديَّ وتستحوذُ طبقا لأنموذج الحكْم الحمْليّ، على متانة ولامشروطيّةِ ما سيكون بالنسبة إلى المنطق الجدليّ، مجرّدَ لحظة. كذلك يُفترض على التقريب وتبعا لصياغة بَذْئيّةٍ (انظر: هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص. ٦٣-٦٤)، أنّ الدازيْن هو ذلك الأنطيّ، ذلك الموجودُ الذي له -وهذه مفارقة يُتكتَّم عنها- شرفُ أنّه يكون أنطولوجيًّا. إنّما الدازيْن تنويعةٌ للذاتِ المانيّةٌ مُخجلة. ولم يفُت قطّ هيدغر أنّ الذات هي مبدأ توسيط بقدر ما هي موسوطةٌ، وأنّ المكوِّن من حيث هو مكوَّنٌ إنّما يفترض الحدَثيّة. فالمغزى الموضوعيُّ جدليٌّ؛ وهو ما يترجمه هيدغر بأيّما ثمنٍ، إلى منطق اللاتناقض. انطلاقا من لحظتيْن متناقضتيْن للذات، ينشأ محمولان يحملهما هيدغر على

حياتَها من الثمرة المحرَّمة كما لو كانت تفّاحةَ فْرِيا. والحال أنّ الكينونة تريد باسْم إطلاقيّة هالتها، أن تبرأ من عدوى أيّ كائن، فإنّها لا تصير مع ذلك إلى ذاك اللاموسوط الذي يعطيها مشروعيّةَ دعوى الإطلاقيّة، إلاّ من حيث تدلّ الكينونة دوما على شيء من قبيل الكائن بما هو كائن. وحالما يضيف الخطاب عن الكينونة إلى الاستحضارِ المحض أيّما شيء، فهذا يصدُر عن الأنطيّ. ومن ثمّ، بقايا الانطولوجيا الماديّة عند هيدغر، هي متزمّنةٌ؛ الصائر والزائلُ كما هو الحال من قبْلُ عند شِلِرْ.

عبارةُ ما لا يمكن التعبير عنه

على أيّ حال، لا يمكن الإلمامُ بمشروعيّة مفهوم الكينونة إلاّ حين تُفهَم أيضا التجرُبة الأصلانيّةُ التي تقومُ منه مقامَ الأساس: الدافع الفلسفيّ إلى التعبير عمّا لا يمكن التعبير عنه. إذْ بقدر ما انغلقت الفلسفةُ على نفسها خوفا من هذا الدافع الذي هو خاصّتُها، ازدادَ الميلُ مباشرةً إلى ما لا يمكن التعبير عنه من دون عمل وجَهدِ سِيزيف الذي لن يكون تعريفا سيئا للفلسفة ويؤجّج من ثمَّ أسبابَ التهكُّم عليها. والفلسفةُ نفسُها بما هي شكلٌ للرّوح، تتضمّن لحظةً هي في العمق على قرابةٍ من ذلك التقلْقُل الذي يُقرّ كما هو الحال عند هيدغر، بما ينبغي إعمالُ

الذات كأنْ على جوهر. لكنّ هذا في خدمة الشرف الأنطولوجيّ: التناقض الذي لا يُبسَطُ يتحوّل إلى ضمانٍ لأعلى في حدّ ذاته، لأنّ ذلك التناقض يتنافى مع شروط المنطق الاستدلاليّ الذي يُترجَم إلى لغته. بمقتضى هذا الاسقاط، يُفترَض أنّ الجوهر الذي يدعى كينونة، يكون بصفته إيجابيّا، فوق المفهوم كما فوق الواقعة. بيد أنّ هذه الايجابيّة لن تصمد أمام انعكاسها الجدليّ. ومثل هذه الخطاطات هي مواضعُ [تُوبويْ] للأنطولوجيا الأساسيّة برمّتها. أمّا التعالي على التفكير كما على الواقعة فتستمدُّه من أقنمة البنى الجدليّة والتعبير عنها بكيفيّة لاجدليّة، كما لو أنّه سيكون بمقدور المرء أن يكتفي بمجرّد تسميتها.

النظر فيه ويحولُ أيضا دون إعمال النظر. ذلك أنّ الفلسفةَ شكلٌ هو نوعيًّا أكثر ممّا يمكن افتراضه طبقا لتاريخ مفهومها، وهو تاريخٌ نادرا ما أدمجت فيه الفلسفةُ ضمن تفكّرِها إلاّ إلى حدّ معيَّن مع هيغل، اختلافها النوعيَّ عن العلم ونظريّة العلم والمنطق التي هي مع ذلك متشابكةٌ معها. فالفلسفة لا تقوم على حقائق العقل ولا على حقائق الوقائع(*). ولا شيء ممّا تقول يخضع إلى المعايير الثابتة لأيّ حال من الأحوال، وبخاصّة للكينونة؛ إذ أنّ قضاياها في المفهوميّ لا تخضع إلى المغزى المنطقيّ بقدر ما أنّ القضايا التي تتعلّق بالحدَثيِّ لا تخضع إلى البحث الخُبْريّ. فالفلسفةُ هي أيضا عَطوبٌ بمقتضى تماسُفها. ومن ثمّ لا يمكن الامساكُ بها. وتاريخُها هو فشلٌ مستمرّ من حيث أنّها استرسلت من جرّاء رُهاب العلم، في تعقّب الراسخِ المكين. أمّا نقدها وضعانيًّا فتستحقّه بالنظر إلى دعواها في العلميّة التي يرفضُها العلم؛ وهذا النقدُ يضِلُّ ما دامَ يواجه الفلسفةَ بعيارٍ ليس هو بعيارها، حيثُ تَخضع قدر الإمكان، إلى فكرتها. لكنّها لا تتخلّى عن الحقيقة، بل تُظهر للعيان محدوديّةَ الحقيقة العلميّة. وتقلْقُلُها إنّما يتعيّنُ من حيث أنّها في تماسفها من المعرفة التي تقوم على التفحُّص والتحقيق، ليست مع ذلك غيرَ مُلزِمة، بل تطوّر حياةَ صرامةٍ تختصّ بها. وهذه الصرامةُ تبحث الفلسفةُ عنها في ما لا تكون هي نفسُها، في ضدِّها، وفي انعكاس ما تفترض المعرفةُ الوضعيّةُ بسذاجةٍ فاسدةٍ، أنّه مُلزِم. فالفلسفة ليست علما، ولا هي ما سترغب الوضعانيّةُ عن طريقِ ضَديدةٍ رغْناء، في أن تخفضها إليه، أعني القولَ بأنّها شِعرٌ فكريٌّ، بل هي شكلٌ يكون بالنسبة إلى ما هو مختلفٌ عنه، موسوطا بقدر ما يكون منفصِلا عنه. بيد أنّ تقلقُلَها ليس شيئا آخر سوى التعبير عمّا لا يمكن التعبير عنه الذي

(*) وردت بالفرنسيّة: vérités de raison ; vérités de fait

تنطوي عليه في حدّ ذاتها. والحقّ أنّها في هذا، أختُ الموسيقى. فيكادُ لا يكون من الممكنِ ترجمةُ التقلقُل إلى كلمات؛ وهذا ما جعل الفلاسفةَ، ربّما باستثناء نيتشه، يتحيّرون في هذا الشأن. ومن ثمّ، هو ذا بالأحرى ما يكوّن مفترَضَ فهمِ النصوص الفلسفيّة، أكثرَ من الطابع البرهانيّ الذي تختصّ به. ومن الممكن أن ينشأ هذا تاريخيًّا ثمّ يسقط من جديد في الصمت كما يتهدّد ذلك الموسيقى. لقد اسْتثار هيدغر ذلك، وحوّل حرْفيًّا هذا النوعيَّ الذي تختصّ به الفلسفة ربّما لأنّه يوشك أن يزولَ، إلى فرْع، إلى موضوعيّةِ نظامٍ يشبه أن يكون الأعلى: الفلسفةُ التي تتعرّف إلى أنّها لا تطلق الحكمَ لا على الحداثيّة ولا على المفاهيم، بالكيفيّة الدارجة للحكم، وليست البتّة على يقين من موضوعها، سترغبُ في أن تجد مغزاها الإيجابيّ في ما وراء الواقعة والمفهوم والحكم على حدّ سواء. على هذا النحوِ، يُرفَع تقلقُل التفكير إلى مصافّ ما لا يمكن التعبير عنه نفسِه الذي يريد ذلك التقلقُلُ التعبيرَ عنه؛ كما يُرفع اللاموضوعيُّ إلى مرتبة موضوعٍ تمهيديٍّ لماهيّة مخصوصة؛ ومن ثمّ تحديدا، مشوَّهٍ. تحت وطأة التقاليد، يَنشُد هيدغر التخفُّفَ، فيصير ما لا يمكن التعبير عنه تعبيرا ومركَّزا في لفظ 'كينونة'؛ ويغدو الاعتراض على التشيئة مشَيَّأً، متخارجًا على التفكير وغيرَ معقول. أمّا من حيث يُعالج هيدغر ما لا يقبل التعبير في الفلسفة من منظور غرْضانيٍّ مباشر، فإنّه يدفع الفلسفةَ حدَّ إنكار الوعي وإلغائه. وأمّا القصاصُ [من ذلك] ففي أنّ المصدر الذي هو طبقا لتصوّره، مطمورٌ ويرغب في نبْشه، يجفُّ حتّى يغدوَ أنضبَ من الفهم الذي لتلك الفلسفة التي يُزعم أنّها قد دُمّرت والتي تميل إلى ما لا يمكن التعبيرُ عنه فتتوخّى توسيطاتِه. ومن ثمّ، ما يُحمَل عن سوءِ استعمال لهولدرلين، على عَوز العصر، إنّما هو عوزُ التفكير الذي يخال نفسه فوق العصر والزمان. فباطلٌ هو التعبيرُ غيرُ الموسوطِ عمّا لا يمكن التعبير عنه؛

وحيث كان التعبيرُ عنه حمّالاً لشيء مّا كما في الموسيقى العظيمة، كان مختوما بالمتفلّت وبالزائل، وكان له مجرى تطوّرٍ، ولم يكن حبيسَ 'الهذا' الذي هو من زمام الإشارة. فالفكر الذي يبتغي التفكير في ما لا يمكن التعبير عنه على حسابِ الفكر، إنّما يزوّره إلى ما لا يرغب في أن يصير إليه، أي إلى مُحالِ موضوعٍ مجرَّدٍ بإطلاق.

السؤالُ الطفوليّ

سيكون بإمكان الأنطولوجيا الأساسيّة، ولن يحوّلها هذا إلى أنطيّةٍ-سيكولوجيّةٍ، أن تطالب بأن يسأل الطفلُ عن الكينونة. هذا ما يخلع عنها التفكّرَ، وسيرغب تفكّرُ التفكّر كما في المثاليّة قديماً، أن يستدْرك ذلك. لكنْ يعسُر أن يسأل التفكّر المضاعَفُ مثل الطفل، بلا توسيط. فسلوك الطفل إنّما يصوّر الفلسفةَ إذا أضفنا إلى ذلك إن جاز التعبيرُ، أنثروبومورْفيّةَ الراشد، كما لو كان الأمر يجري مجرى فلسفةِ طفولةِ الجنس البشريّ قاطبة، باعتبارها ما قبْل وما بعدْ زمنيّة. إذ أنّ ما يعانيه الطفلُ هو بالأحرى علاقته بالألفاظ التي يعمل على حيازتِها بجَهد يكاد المرء لا يتصوّره في سنّ متقدّمة، أكثر ممّا يتعنّى علاقتَه بالعالَم الذي يكون بالنسبة إليه وبكيفيّة معيَّنةٍ، من حيث هو عالَمُ أفعال وموضوعات، مألوفا منذ الأطوار الأولى. فهو يريد أن يتأكّد من دلالات الألفاظ، وهذا الشاغلُ،- فضْلا ولا ريبَ عن ضربٍ من العناد المتبرِّم والماكر الذي يمكن أن يُفسَرَ من منظور التحليل النفسانيّ، هو الذي يقوده إلى علاقة الكلمات بالأشياء. فهو يحلو له أن يُذيق أمّه الأمرّيْن بطرح المشكل المحرج الذي يتعلّق بمعرفة لماذا يسمى المقعَدُ مقعدا. ومن ثمّ، سذاجتُه ليست ساذجة. ذلك أنّ الثقافة باعتبارها لغةً، تكون قد تركّزت باكرا داخل حركات وعيه، ارتهاناً للخطاب حول الأصالة. ومن ثمّ، معنى الألفاظ ومغزى حقيقتها، «موقفها من

الموضوعيّة» ليست بعدُ متمايزة بعضها عن بعض؛ ومعرفةُ على ماذا يدلّ لفظ 'مقعد' وما هو المقعد فعليّا،- وما يُضاف إليها مع ذلك، حكمَ وجودٍ، إنّما تستوي بالنسبة إلى ذلك الوعي، أو على الأقلّ لا ميْزَ فيها، وفي كثير من الحالات لا تُحسَم إلاّ بشقّ الأنفس. ولأنّها بالتحديد موجَّهةٌ نحو تعلّم المتن اللغويّ، تكون اللاموسوطيّةُ الطفوليّةُ موسوطةً، فيتشكّل مسبّقا وسْواسُ اللماذا والأوّل. كذلك تُجرَّب اللغة باعتبارها ممّا هو بالطبيعة لا بالتواضع(*)، «ما يُعتبر مكتسَبا»(**)؛ إذ في البدء تكون الفيتيشيّةُ التي يبقى تصيُّد البدايات خاضعا لها دوما. ولا ريب أنّه يعسُر سبرُ هذه الفيتيشيّة لأنّ كلّ متفكّرٍ هو على الإطلاق، لغويٌّ، ومن ثمّ فالاسمانيّةُ غيرُ المترويّة هي كاذبةٌ بقدر ما تكون كاذبةً الواقعيّةُ التي تسند إلى اللغة الخطّاءِ محمولات اللغة المنزَّلة. وعند هيدغر أنّه ليس ثمّة أيُّ في-ذاته يكون خلوا من اللغة؛ وأنّ اللغة بالتالي، تسكن الحقيقةَ، وليست الحقيقةُ هي التي تسكن اللغةَ كشيء مّا لن تتعدّى اللغةُ مجرّدَ الإشارة إليه. لكنّ سهمَ اللغة المقوِّمَ للحقيقة لا يؤسّس أيَّ تطابق بينهما. ذلك أنّ قوّة اللغة تتبدّى في أنّه في التفكُّر تنفصل العبارة عن الشيء(٤). فلا تصير اللغة إلى حجّةٍ على الحقيقة إلاّ في الوعي بلاتطابق العبارة والمدلول. أمّا هيدغر فيمتنع عن هذه الفكرة؛ ويقف عند الخطوة الأولى لجدليّة فلسفة اللغة. وإنّ تفكيرَه استصلاحٌ أيضا من حيث يرغب من خلال طقسِ تسميةٍ بعيْنه، في اسْتعادة سطوة الاسم. بيد أنّ هذه السطوةَ لا تمْثُل في اللغات المُدَنْيَنةِ حتّى يسنَح ذلك للذات. إذ بواسطة الدنْينةِ، اختلستْ منها الذواتُ الاسمَ، وموضوعيّةُ اللغة إنّما هي في حاجةٍ إلى عناد تلك الذوات

(*) وردت باليونانيّة: θέσει وφύσει

(**) وردت بالإنجليزيّة: taken for granted

وشَبَهُها، لا إلى ثقة فلسفيّةٍ في الإله. فلا تكون اللغة أكثر من علامة إلاّ من خلال قوّةِ التمعْني التي لها، حيثُ تحتازُ المدلولَ على قصارى التدقيق والكثافة. ولا تكون إلاّ من حيث تتصيّرُ ضمن المواجهة الدائمة بين العبارة والشيء؛ على هذا النحوِ كان نهْجُ كارل كراوْسْ الذي كان من الممكن مع ذلك أن ينزع هو نفسُه إلى تصوّر أنطولوجيّ للّغة. أمّا نهج هيدغر فهو على حدّ صياغة شولِمْ، كَبَّالسْتيّةٌ تستغْرق في الجرمانيّة. وهو يتعامل مع اللغات التاريخيّة كما لو كانت لغاتِ الكينونة، وبطريقةٍ رومنطيقيّة هي مضادّةٌ عنيفةٌ للرومنطيقيّة. أمّا ضرْبُ التقويض عنده فيصير أخرسَ أمامَ التكوين الفيلولوجيّ غيرِ المتروّي الذي يعلّقه في الآن نفسه. فمثل هذا الوعي يساير ما يحيط به، أو على الأقلّ يرضاه لنفسه؛ أمّا الراديكاليّة الفلسفيّة الحقُّ وأيّا كان شكلُ هِلّها تاريخيًّا، فهي نتاجُ الشكّ. ظاهرٌ ووهمٌ هو السؤالُ الجذريُّ الذي لا يعدو كونه تقويضا لتلك الراديكاليّة الحقّ.

مسألةُ الكينونة

ما يدعّم العبارةَ المفخَّمة للَفظِ ’كينونة‘ هي المقولة الهيدغريّة القديمة للأصالة التي ولا ريب أنّها تكاد لا تُذكر بعد ذلك. فتعالي الكينونة بالنظر إلى المفهوم كما إلى الكائن، يلتمس تخليصَ ثغرةِ الأصالة باعتبارها ما لن يكون ظاهرا، لا متصنّعا ولا لاغيا. هنا ما يعترض عليه المرءُ وهو على حقّ، هو أنّ التطوّر التاريخيّ للفلسفة كان قد انتهى إلى تسويةٍ للتمييز بين الماهيّة وبين الظاهر، دافعا محايثا للفلسفة كأنْ إلى الدهشة(*)، وإلى عدم الرضا عند الواجهة. وكان تنويرٌ غيرُ مترَوٍّ قد نفى الأطروحةَ الميتافيزيقيّةَ في الماهيّة بصفتها ماهيّة عالَم

(*) وردت باليونانيّة: θαυμάζειν

حقيقيٍّ خلف الظواهر، بواسطة أطروحةٍ تعْدلُها تجريدًا، حيث ستكون الماهيّةُ من جهة ما هي مفهوم شاملٌ في الميتافيزيقا، الظاهرَ: كما لو أنّ الظاهر سيكون لذلك، الماهيّةَ. وبمقتضى انفصام العالَم، ما يتخفّى هو قانونُ الانفصام، الأصلانيُّ. أمّا الوضعانيّةُ التي تتكيّف مع ذلك، من حيث تشطُب ما ليس معطًى وما هو خفيٌّ باعتباره ميثةً وإسقاطاً ذاتيًّا، فتعزّز الوهمَ والظاهرَ مثلها مثل تلك المذاهب التي كانت في العصور الغابرة، تجد عزاءً من آلام العالَم المحسوس(*)، في التشديد على خلوص عالَم النومينات. لقد استشعر هيدغر شيئا من هذه الإواليّة. لكنّ الأصلانيَّ الذي يفتقده سرعان ما ينقلب إلى وضعانيّة، إلى الأصالةِ بما هي سلوك الوعي الذي إذ يغادر العالَم الدنيويَّ، يحاكي عاجزا، العادةَ اللاهوتيَّةَ الدارجةَ لنظريّة الماهيّة القديمة. فتُحصَّن الماهيّةُ الخفيّةُ من الارتياب في أنّها ستَعدِم الماهيّةَ. ولا اعتبارَ يغامر بإعمال الفكرِ في أنّ مقولاتِ الجمْهَرة والحشْدِ التي يطوّرها الكينونة والزمان كما كتابُ الجيب في سلسلة غوشنْ لياسبرسْ حول الوضع الروحيّ للعصر، يمكن أن تكون هي نفسُها تلك اللاماهيّة الخفيّة التي تجعل من البشر ما همُ عليه؛ فيتعيّن إذّاك أن تشتُمهم الفلسفةُ أيضا وتطعن عليهم لأنّهم سيكونون قد نسوا الماهيّة. ومن ثمّ حُطّمت مناهضةُ الوعي المشيّأ التي ترتعد شغفاً بالأصالة. وما تبقّى من النقد إنّما يُطلَق عنانُه على الظاهرة، ولا سيّما الذوات؛ فتبقى في طمأنينةِ الماهيّةُ التي تُعيد إنتاجَ إثمِها ولا تُمثّل إلاّ بجريرة تلك الذوات. - والحال أنّ الأنطولوجيا الأساسيّةَ تأبى أن تتلفّت عن الدهشة(**)، تسُدُّ إمكانَ الإجابة عمّا هو أصلانيّ، من خلال شكل

(*) وردت باللاتينيّة: mundus sensibilis

(**) وردت باليونانيّة: θαυμάζειν

السؤال. وليس عبثًا أنّ شكلَ السؤال هذا يُهيَّأ عن طريق العبارة الكريهة(*) «مسألة الكينونة». وهي كاذبةٌ لأنّها تستدعي المصلحةَ المجسَّدةَ في كلّ فرديّ، تلك المصلحةَ التي يعرّيها مونولوغُ هاملت حيث يتعلّق الأمرُ بمعرفةِ هل الموتُ يُهلك الفرديَّ بإطلاق أو أنّ له الأملَ في «ألاّ يُعدَمَ»(**) بالتعبير المسيحيّ،- ولكنّ ما يعنيه هاملت بالكينونة والعدم إنّما يُستبدَل بالماهيّة المحض التي تَبتلع الوجود. حين تتّخذ الأنطولوجيا الوجودانيّةُ من شيء مّا غرضا طبقا للاستعمال الفنومينولوجيّ، وتحشُدُ التوصيفاتِ والتمييزات، فإنّها تُشبع المصلحةَ وتغضّ الطرْف عنها. ذلك أنّ «مسألة الكينونة» كما يقول هيدغر، «لا تهدف فقط إلى توفير شرط الإمكان القبْليّ للعلوم التي تتفحّص كائنا بوصفه هذا الكائن أو ذاك والتي تتحرّك بعدُ دائما ضمن فهمٍ بعيْنه للكينونة، وإنّما تهدف إلى شرط إمكان الأنطولوجيّات نفسها التي توجد قبل العلوم الأنطيّة وتؤسّس لها. إنّ كلّ أنطولوجيا وإنْ توفّرت على نسق من المقولات مهما كان ثريًّا وثابتَ الترابط، إنّما تبقى في أساسها، عمياءَ، وتبقى انحرافا في مقصدها الأخصّ، إذا هي لم توضّح سلفا معنى الكينونة كفايةً، ولم تفهم ذا الإيضاحَ باعتباره مهمّتَها الأساسيّة.[٥]» من خلال التوتّر المشتطّ لما يهيَّأ في هذه الجُمَل، طريقةً فنومينولوجيّةً في مسألة الكينونة، تكفّر هذه المسألة عمّا يمكن أن يُتصوَّر في اللفظ، فيُنتقَصُ هذا المتصوَّرُ في كلّ مناسبةٍ ويُخفضُ إلى تشاغُلٍ مرتبِكٍ حيث يُوصى بالتخلّي حقيقةً عليا وإجابةً أصيلةً على السؤال الذي يُتفادى. ولكي نبلغ ما يكفي من الأصالة، تنسحب إذّاك ما يزعم أنّها مسألةُ الكينونة إلى النقطة الخلوِ من كلّ بُعدٍ التي تسلّمُ بها باعتبارها

(*) وردت بالفرنسيّة: dégoutant (والأصحّ رسما: dégoûtant)

(**) وردت باللاتينيّة: non confundar

الدلالة الأصلانيّةَ الوحيدةَ للكينونة. فتتحوّل إلى منعِ أن تتعدّى نفسَها، وفي نهاية المطاف أنْ تتعدّى تحصيلَ الحاصل ذاكَ الذي يتجلّى عند هيدغر في أنّ الكينونة المنكشِفةَ لا تقولُ دوما شيئا آخرَ غيرَ الكينونة مجدَّدا[٦]. ولو كان ذلك ما يزال ممكنا، لقدّم هيدغر الماهيّةَ التي تقوم على تحصيلِ حاصل، على أنّها ما يفوقُ تعييناتِ المنطق. لكنّ هذا يجب أن يُطوَّر بناءً على المعاياة وانطلاقا من المطلوباتِ المعتاصة [الأبوريتيقا]. وكما هو الحال بعدُ عند هوسّرل، يستسلم هيدغر غيرَ عابئٍ، إلى مطلوباتِ تفكيرٍ متآينةٍ كانت قد تبدّت في تاريخ الميتافيزيقا الذي يصرف عنه النظرَ بسيادةٍ، على أنّها متنافرةٌ: أعني مطلوبَ المحضِ الذي هو في حلٍّ من اختلاطٍ بالخُبريّ ومن ثمّ يصدُق بإطلاق، ومطلوب اللاموسوطِ، المعطى بما هو كذلك، والذي لا مشاحّةَ فيه لأنّه يستغني عن الإضافة المفهوميّة. كذلك كان هوسّرل قد ركّبَ برنامجَ فنومينولوجيا «محضٍ» ولا سيّما استمْهَائيّةٍ[*]، مع الانعطاء الذاتيّ للموضوع الذي يظْهَر. والمقاييس المتناقضة إنّما تجتمعُ في عنوان «فنومينولوجيا محض». أمّا أنّها لم ترِد أن تكون نظريّةَ معرفة، بل موقفا يُتّخَذ طوعا، فهذا ما كان يعفي من إعمال الفكر في علاقة مقولاتها بعضها ببعض. وبالنظر إلى ذلك، لا يختلف هيدغر عن معلّمه، إلاّ من حيث ينقل البرنامج المتناقض من المسرح الهوسّرليّ، الوعي، إلى متعالٍ على الوعي، وهذا فضلا عن ذلك، هو تصوّرٌ كان قد تشكّل مسبَّقا ضمن غلبة كفّة النويما [المعقول] عند هوسّرل الكهل. لكنّ تنافرَ المحض والعيانيّ يُلزم باختيار حاملٍ لوحدتهما غيرِ متعيِّنٍ إلى درجة أنّه لم يعد يتضمّن أيَّ لحظة يمكن عندها أن يكذّب أحدُ

(*) أنظر: إ. هوسّرل، **أفكار ممهّدة**، تعريب محمد الحبيب المرزوقي، (بيروت: دار جداول، ٢٠١١، وبخاصّة هامش ص. ٣٦٩)

المقتضيَيْن المقتضى الآخر. لذلك لا يمكن أن تكون الكينونة الهيدغريّة لا كائنا ولا مفهوما. ومن ثمّ، ما تبلغه الكينونةُ مَنَاعيَّةً، عليها أن تدفع ثمنًا لها لَيْسِيَّتَها، امتناعَ أن تُشحَن بأيّ فكرة وبأيّ عيان كانا، فلا تحتفظ إلاّ بمجرّد التساوي الذاتيّ للإسم(٥). حتّى ما لا يعدّ ولا يحصى من أشكال التكرار التي تعجّ بها كتاباتُ هيدغر، لا ينبغي أن تُحمل على ثرثرته، بقدر ما يجب أن تُحمَل على المعاياة والمطلوبات المعتاصة. فالظاهرة لا تتعدّى نفسَها إلاّ بواسطة التعيين. وما يبقى غير متعيِّن كليًّا، إنّما يعادُ دوما من باب التعويض، كما في الحركات التي ترتدّ على موضوعات فعلها، تُنجزَ دوما في سياق طقس لا معنى له. طقسُ التكرار والإعادة هذا إنّما تتقاسمُه فلسفةُ الكينونةِ والميثوس الذي سترغب في أن تحذو حذوَه.

الْتفافٌ

يزُمّ هيدغر جدليّةَ الكينونة والكائن، أنّ الكينونة لا يمكن التفكير فيها من دون الكائن وأنّه ما من كائن يكون من دون توسيط، ذلك أنّ اللحظتيْن اللتيْن لا تكون إحداهما إلاّ موسوطةً بالأخرى، هما في نظر هيدغر من دون توسيطٍ، الواحدُ، وهذا الواحد هو كينونةٌ إيجابيّة. بيد أنّ الحسابَ لا يستقيم. إذ أنّ العلاقةَ بين المقولات تشي بديْن يُطالَب

(٥) «إنّ فائض الموضوعيّة الذي يُسنَد إليها» -إلى الكينونة- «يجعلها تتبدّى في كامل خوائها: «رأيًا خاويا في كلّما شيء». وليس ذلك إلاّ بمقتضى لبْس: تحديدا من حيث تُسند الأنطولوجيا الحديثة زوراً، إلى الكينونة الدلالةَ التي للكينونة بصفتها مدلولا، تكون الكينونةُ دالّةً أيضا حتّى من دون ذاتٍ عانيةٍ. ومن ثمّ، ما يتبدّى مبدأً حيويًّا لها إنّما هو انشطار تعسّفيٌّ، وبالتالي ذاتيّةٌ. فالأنطولوجيا ليس بوسعها البتّة أن تتصوّر الكينونة إلاّ انطلاقا من الكائن، ولكنّها تغفَل عن مشروطيّتها هذه.» (كارل هاينس هاغ، **في نقد الأنطولوجيا المحدَثة**، شتوتغارت، ١٩٦٠، ص. ٦٩)

به. ومن ثمّ يعود الكائن من جديد بعد أن أسقِط بالمذْراة: فلا تبقى الكينونة المخلَّصةُ من الكائن ظاهرةً أصليّةً إلاّ طالما أنّها تتضمّن في حدّ ذاتها الكائنَ الذي تستبعدُ. ولا يفرَغ هيدغر من ذلك إلاّ عن طريق ضربةِ شيخ من أشياخ الاستراتيجيا؛ هو ذا رحمُ تفكيره برمّته. إذ بعبارة 'الفرْق الأنطولوجيّ' تستولي فلسفتُه على لحظة الكائن التي لا تنحلّ. «ما سيتعيّن فهمه حقًّا من مثل تلك 'الكينونة' التي يُزعم أنّها في استقلال تامّ عن دائرة الأنطيّ، لا بدّ أن يبقى معلّقا. ذلك أنّ تعيينها سيُقحمها في جدليّة الذات والموضوع التي يُفترَض أنّها استُثنيت منها. وإنّه ليتعلّق بهذا اللاتعيُّن، بهذا الموضع المركزيّ حقًّا من الأنطولوجيا الهيدغريّةِ، أنّ الحدّين كينونة وكائن لا بدّ أن يبقيا أيضا بالضرورة غيرَ متعيّنيْن أحدهما بالنظر إلى الآخر، على نحوِ أنّ المرء ليس بإمكانه أن يحدّد أين يكمن الفرقُ بينهما. ومن ثمّ، يُختَزل الحديثُ عن 'الفرْق الأنطولوجيّ' في تحصيل حاصلٍ أنّ الكينونة ليست الكائن لأنّها الكينونة. وعليه، يرتكب هيدغر الخطأ الذي يعيبه على الميتافيزيقا الغربيّة: أنّها لم تعبّر دوما عمّا تعني الكينونةُ في اختلافها عن الكائن.»(٧) مع نفخ الفلسفة هذا، يصير الكائنُ واقعةً أنطولوجيّةً(٥)، وفي هذا تعبيرٌ مؤقنَمٌ ومموَّهٌ عن عدم إمكان التفكير في الكينونة من دون

---

(٥) مقالةُ هيدغر في تفوّق الدازيْن بما هو تفوّقُ الأنطيّ الذي هو في الوقت نفسه، أنطولوجيّ؛ وفي مُثول الكينونة بما هو أقنمةٌ مسبَّقةٌ للكينونة. إنّه حين تستفيد الكينونةُ كما سيرغب هيدغر في ذلك، استقلاليّتها بما هي ما يتقدّم الدازيْن، حينها فقط يستفيد الدازين تلك الشفافيّةَ التي يعكسها على الكينونة، الشفافيّةَ التي يُفترض مع ذلك أنّ الدازيْن هو الذي يكشف عنها. بهذا المعنى وحسْب يكون التجاوزُ المزعومُ للذاتيّة خديعةً. ذلك أنّه على الرغم من الخطّة الاختزاليّة لهيدغر، ما تسلّل خلسةً ومن جديد عن طريق نظريّة تعالي الكينونة في الكائن، إنّما هو تحديدا الأوّليّة الأنطولوجيّةُ للذاتيّة التي تجحدها لغةُ الأنطولوجيا الأساسيّة. وكان هيدغر على اتّساق منطقيٍّ حين قلب بعد ذلك، تحليليّةَ الدازيْن

الكائن مثلما أنّه طبقا للأطروحة الأساسيّة لهيدغر، ليس من الممكن التفكيرُ في الكائن من دون الكينونة. كذلك يقوم هيدغر بلفّته. إذّاك، عوَزُ الأنطولوجيا الذي يكمن في أنّها لا تستتبّ من دون ضديدها، أي من دون الأنطيّ، وتبعيّةُ المبدإ الأنطولوجيّ لما يصمُد أمامه، ومن ثمّ الفضيحةُ الحتميّةُ للأنطولوجيا، يغدوان جزءا لا يتجزّأ منها. أمّا انتصار هيدغر على الانطولوجيّات التي هي أقلُّ حيلةً، فيعود إلى أَنْطَجَة [أُنطولوغيزيرونغ] الأنطيّ. أنّه ليس ثمّة كينونةٌ من دون كائن، فهذا ما يحوَّلُ إلى شكلٍ أنّه من قوام ماهيّة الكينونةِ كينونةُ الكائن. ومن ثمّ، تصير حقيقةٌ إلى لاحقيقةٍ: الكائنُ إلى ماهيّة. فتستولي الكينونةُ على ما لن ترغب مجدَّدا في أن تكون ضمنَ بُعدِ الْفي-ذاته الذي لها، الكائنِ الذي ما ينفكّ معنى لفظ 'كينونة' يدلّ على وحدته المفهوميّة. وعليه، كاملُ بناء الفرْق الأنطولوجيّ هو قريةٌ من طراز بوتمكينْ. فلا تشيَّد إلاّ لدفع الشكّ في الكينونة المطلقة على نحوٍ أكثر تنفُّذا وبمقتضى أطروحةِ الكائنِ بصفته حالَ كينونة(٥). وبما أنّ كلّ كائن فرديّ يُردُّ إلى مفهومه، إلى مفهومِ الأنطيّ، فإنّه يزول منه ما يجعله كائنا بإزاء المفهوم. ومن ثمّ، تحلّ البنيةُ الصوريّةُ والمفهوميّةُ بالتمام التي للخطاب حول الأنطيّ وجميعُ ما يماثلها، محلَّ مضمون ذلك المفهومِ الذي هو متنافرٌ والمفهوميّ. ويغدو هذا ممكنا من حيث أنّ مفهومَ الكائن الذي لا يخالف في هذا البتّة ما يمجّده هيدغر مفهوما للكينونة، هو ذلك الذي

في اتّجاه أوّليّةٍ للكينونة غيرِ مُجحفة لا يمكن أن تؤسَّس انطلاقا من الكائن، لأنّه تبعا لما يقول تحديدا، الكينونة لا تكون. وبالطبع، سقطَ من ثمّ، كلُّ ما كان له به صوْلةٌ وجوْلةٌ، لكنّ هذا المفعولَ كان قد انتقلَ إلى نفوذِ هيدغر الأخير.

(٥) «... إذا كان فضلا عن ذلك، من قوام حقيقةِ الكينونةِ أنّها لا تنبسط البتّةَ من دون الكائن، وأنّ ما من كائن يكونُ أبدًا من دون الكينونة». (هيدغر، **ما الميتافيزيقا؟**، الطبعة الخامسة، فرانكفورت على المائن ١٩٤٩، ص. ٤١)

يشمل اللامفهوميَّ بإطلاق، ما لا يُستنفَدُ في المفهوم، من دون أن يعبِّر البتّة هو نفسُه عن اختلافه عمّا يشمل. ما دام «الكائن» مفهوما لكلّ ما هو كائنٌ، يصير الكائنُ نفسُه إلى مفهومٍ، إلى بنية أنطولوجيّةٍ تمرّ بلا قطيعة، في بنية الكينونة. ومن ثمّ تُترجِم أنطجَةُ الكائن في **الكينونة والزمان**، إلى الصياغة الموجزة: «تكمن 'ماهيّة' الدازيْن في وجوده.»[٨] عن حدّ الدازيْن، الموجودِ بما هو[*] موجودٌ، ينتُج من خلال مفهوميْ الدازيْن والوجود، أنّ ما هو في الدازيْن مباشرةً غيرُ جوهريّ وغير أنطولوجيٍّ، إنّما هو أنطولوجيّ. كذلك يُمحى الفرقُ الأنطولوجيّ بمقتضى مَفهَمةِ اللاّمفهوميِّ انعدامَ مفهوميّةٍ.

ميثولوجيا الكينونة

وإنّه حين يعْدِل الأنطيُّ الأنطولوجيا، لا يُلحق بها عندئذ وحسب، أيَّ ضرر. أمّا تقديم الأنطولوجيا على الفرْق الأنطولوجيّ فيبرّر الخديعةَ: «لكن، لا يتعلّق الأمر ههنا بتقابلٍ بين الوجود والماهيّة، لأنّ هذين التعيينيْن الميتافيزيقيّيْن للكينونة من دون الخوض في العلاقة القائمةِ بينهما، ما زالا لم يوضعا على الاطلاقِ موضعَ سؤال.»[٩] هذا الذي يُزعَم أنّه يتقدّم الفرقَ الأنطولوجيَّ، إنّما يقع عند هيدغر وعلى الرغم من الإثباتِ النقيضِ، جهةَ الماهيّةِ: من حيث يُنكَر الاختلاف الذي يعبِّر عنه مفهومُ الكائن، يُرفع المفهومُ عن طريق اللامفهوميّ الذي يُفترَض أنّه يبقى دونَه. وبإمكان المرء أن يدرك ذلك في موضع آخرَ من الرسالة حول أفلاطون. فهو يَحيدُ بسؤال الوجود عن الوجود ويحوّله إلى سؤال عن الماهيّة: «القضيّةُ 'الإنسان موجودٌ' لا تجيب عن سؤال هل الانسان يوجد بالفعل أم لا، بل تجيب على السؤال عن 'ماهيّة'

(*) وردت باللاتينيّة: qua

الانسان.»[١٠] فالخطاب حول ما لا-يكون-هنا-بعدُ، حيث تُستبعَد نقيضةُ الوجود والماهيّة[١١]، ليس مجازا عرَضيّا وزمنيّا لشيء لامُتزمِّنٍ. إنّه بالفعل تفكيرٌ ضاربٌ في القِدم يعود إلى مقالة الأيونيّين في الهيولى الحيِيَّةِ أكثر ممّا يستند إلى الإيليّين؛ وحيث نجد في القليل الذي ورد إلينا من أقوالهم الفلسفيّة، اختلاطا بلا تمييز بين الوجود والماهيّة. إنّ العمل والجَهد الذي بذلته الميتافيزيقا القديمة، منذ ميتافيزيقا بارمنيدس التي تعيّن عليها أن تفصل بين التفكير وبين الكينونة لتستطيع أن تماهي بينهما، إلى ميتافيزيقا أرسطوطاليس، قد قاما على فرض الفصْل. فأمّا إبطال الميثولوجيا ففي الفصْل، وأمّا الميثوسُ ففي الوحدة الخدّاعةِ لما هو غيرُ مفصول. لكن، بما أنّ عدمَ كفاية المبادئ الأصلانيّة في تفسير العالَم الذي تدلّ عليه، كان قد أفضى إلى تحلُّلها وتفكّكها، ومن ثمّ وقعت البرّانيّةُ السحريّةُ للكينونة من حيث تتقلّب بين الماهيّة والواقعةِ، في أُحبولة المفهوم، تعيّن على هيدغر باسْم امتيازِ الكينونة، أن يستنكرَ عملَ المفهوم باعتباره تاريخَ انحطاطٍ، كما لو أنّه بإمكان الفلسفة أن تتنزّل تاريخيًّا في ما وراء التاريخ، والحال أنّه يُفترَض فيها من جانبٍ آخرَ، أنّها تخضع للتاريخ الذي يُضفَى عليه هو نفسه كما الوجودُ، الطابَعُ الأنطولوجيّ. إنّ هيدغر مضادٌّ للعقلانيّ بمقتضى ضرورةِ المنظومة، ومضادٌّ للفلسفة بمقتضى الفلسفة، مثْل أشكال النهضة الدينيّة الراهنة التي لا تستلهم حقيقةَ مذاهبها، بل الفلسفةَ التي مُفادها أنّه سيحسُن بالمرء أن يكون له دينٌ. وعليه، تاريخُ التفكير مهما استغرقنا في تعقّب الفحص عنه، إنّما هو جدليّةُ التنوير. لذا لا يقف هيدغر بعد أن أقرّ العزم على ذلك وربّما كما كان هذا سيُغريه في شبابه، عند أيِّ طور من أطوار ذلك التاريخ، بل يرتمي بواسطة آلةِ فِيلْسْ للرجوع بالزمن إلى الوراء، في هوّة القَدامَةِ حيث يمكن أن يكون كلُّ شيء كلَّ شيء ويدلَّ على كلِّ شيء. فيمدّ يده للميثوس؛ ولكنّ ميثتَه تبقى أيضا

ميثةَ القرن العشرين، ظاهرا وهْماً كما كشفه التاريخُ وكما يتبدّى للعيان في التنافر التامّ بين الميثوس وبين الشكل المعقلَن للواقع الفعليِّ، تنافرًا يتشبَّك فيه كلُّما وعي. فيُجيز الوعيُ لنفسه الوضعيّةَ الميثيّةَ كما لو كانت هذه ممكنةً بالنسبة إليه من دون أنْ يضاهيَها. مع مفهوم هيدغر في الكينونة يرتسم المفهومُ الميثيُّ للمصير: «حدَثانُ الكائنِ يقوم على مصير الكينونة»[١٢]. كذلك يسمّى باسمه كما هو ما يُقرِّظ عدمَ انفصال بين الوجود وبين الماهيّة في الكينونة: عماءُ رباطِ الطبيعة، ومحتوميّةُ التشابك، ونفيٌ مطلق للتعالي، بما هي زغاريد ضمن الخطاب حول الكينونة. أمّا الظاهر الذي في مفهوم الكينونة فهو هذا التعالي؛ لكنّ أساسَه يكمن في أنّ تعيينات هيدغر، أي تعيينات الدازيْن باعتبارها تعييناتِ عوزِ التاريخ الانسانيّ الفعليّ إلى يوم الناس هذا، قد أُسقِطتْ، وتملّصت من ذكرى هذا التاريخ. إنّها تغدو لحظاتِ الكينونة نفسِها، ومن ثمّ شيئا يتقدّم ذلك الوجودَ. وكما تكون قوّتُها وعظمتُها الكوكبيّتان باردتيْن أمام تهافُت الواقع التاريخيّ وطابعِه الخطّاء، يُقرِّر هذا الواقعُ ثابتا لا يتغيّر. ميثيٌّ هو تمجيدُ ما يَعدِم المعنى بصفته معنى؛ وكذلك التكرارُ الطقوسيّ لروابط الطبيعة في الأفعال الفرديّة الرمزيّةِ، كما لو كانت من ثمّ، فوْقْطبيعةً. إنّ مقولاتٍ من مثْل مقولةِ 'القلق' الذي يُشترَط فيه على الأقلّ أنّه سيتعيّن أن يدوم، تصير من خلال تحويلها، مقوّماتٍ للكينونة بما هي كذلك، ما يتقدّم الوجودَ، قبْليّه. ومن ثمّ تتقرّر تحديدا، بصفتها «المعنى» الذي لا يمكن في الوضع التاريخيّ الراهنِ، أن نسمّيه على نحو إيجابيّ وبلا توسيط. فما يَعدِم المعنى يُزوَّد بالمعنى من حيث ينبغي تحديدا، أن يمرّ معنى الكينونة إلى عكسِه، إلى مجرّد الوجود من جهةِ أنّ الكينونةَ صورتُه.

أنطجَةُ الأنطيّ

لقد استبق هيغل(*) المنزلة الأنطولوجيّة الفاردةَ للدازيْن بمقتضى الأطروحة المثاليّةِ في أوّليّة الذات. فهو يَفيد من كونِ اللاامتطابق لا يمكن من جانبه أن يعيَّن بصفته مفهوما وحسب؛ ومن ثمّ يستبعده جدليًّا إذ يُردّ إلى التطابق: الأنطيُّ أنطولوجيًّا. بعضُ التفاصيل اللغويّة في **علم المنطق**، سرعان ما تشي بذلك. فالملاحظة الثالثة التي تتعلّق بـ«الصيرورة» وبعد الاستشهاد بيعْقوبي، تبسُط أنّ المكان والزمان هما «بصريح العبارة متعيّنان بصفتهما غيرَ متعيّنيْن، وهذا هو الكينونة- إذا أرجعناها إلى شكلها الأكثر تبسيطا. لكن، هذه اللاتعيُّنيّةُ هي تحديدا ما يقوّم تعيُّنيّةَ الكينونة؛ ذلك أنّ اللاتعيُّنيّةَ ضديدُ التعيُّنيّة؛ ومن ثمّ هي نفسُها بصفتها المَقابلَ، المتعيّنُ، أو السلبيُّ، وتحديدا السلبيُّ المحضُ والمجرَّدُ بالتمام. هذه اللاتعيُّنيّةُ أو السلبُ المجرّدُ، التي تحملها الكينونةُ في حدّ ذاتها، هي ما يعبّر عنه التفكّر الخارجيُّ كما الداخليُّ،

(*) في هذا الموضع يقارع أدرنو هيدغر بهيغل، تلميحا لطيفا إلى هيغليّة دفينةٍ عند هيدغر، ولكن في الأساس، بيانا صريحا للحدّ الأقصى الذي ذهب فيه هيغل مع الميتافيزيقا الغربيّة (وكان قد خذَله في الآن نفسه مع إسقاطِ اللاامتطابق)، حدًّا يبقى هيدغر متقلقلاً عنده من حيث تقديمُ الكينونة على الكائن بإطلاق. عند هيغل (في المنطق الكبير تحديدا) بدأت الميتافيزيقا مع تماهي الكينونة والفكر (بارمنيدس) ولا بدّ لها جدليًا أن تنتهي من حيث لاتطابقُ (لاتهوّي) الفكر والكينونة إلى تماهي الكينونة والعدم: الكينونةُ من حيث تحتمل في حدّ ذاتها كونَ كلّ شيء وفسادَ كلّ شيء، وبالتالي من حيث هي انعدام تعيّنٍ بالتمام، هي كينونةٌ بقدر ما هي عدمٌ (ليسٌ=لاكينونةٌ)، ومن ثمّ ليست تتعيّنُ من جهة ما هي شيءٌ مّا (بما أنّها أيضا لاشيءٌ مّا)، بل عدمُ تعيّنها بالتمام هو صيرورةٌ بالتمام. بهذا المعنى يقدّر أدرنو أنّه مع هيغل 'أُنطجَ الأنطيّ' (أيْ أُضفي قسرًا الطابع الكينونيُّ على الكائن بما هو كائنٌ): وهي أنطجةٌ أمكرُ بكثير من التي ذهب فيها هيدغر من حيث التمادي في تقرير أنّ الكينونة هي الكينونة (ومثاله تعاليًا، أنّها مصير/مسيرُ الكائن).

حين يعتبرها إذ يساوي بينها وبين العدم، موضوعا خاويا للفكر، عدما. - أو يمكن أن نقول أيضا: بما أنّ الكينونة تعرى من التعيين، فإنّها ليست التعيُّنيّةَ (الإثباتيّةَ) التي هي الكينونة، وليست هي كينونة، بل عدم.»[١٣] ضمنيّا، تُستخدَم اللاتعيُّنيّةُ مرادفاً للاّمتعيِّن. ويزول في مفهومها ما هي مفهومٌ له؛ فيُساوى اللاّمتعيّنُ بما هو تعيينٌ له، وهذا ما يُجيزُ مطابقةَ اللاّمتعيّن بالعدم. ومن ثمّ، ما يُفترَض بعدُ في ذلك، إنّما هو في الحقيقة، المثاليّة المطلقةُ التي سيتعيّن على المنطق دون سواه، أن يبرهن عليها. هذا ما يعنيه رفض هيغل أن يبدأ بـ«الشيءِ مّا» بدلا من الابتداء بالكينونة. ومن النافل القولُ إنّ اللامتطابق ليس عدمَ توسيطٍ، بل إنّه موسوط. لكنّ هيغل في مواضع مركزيّةٍ، يخذل تصوّرَه ذاك. فذلك التصوّر يعني أنّ اللامتطابقَ هو بالفعل متطابقٌ من حيث هو موسوطٌ،- ولكنّه يبقى مع ذلك لامتطابقاً، آخرَ بالنسبة إلى جميع أشكال مطابقته. ومن ثمّ لا يطوّر هيغل جدليّةَ اللامتطابق إلى الأقصى، والحال أنّه في غير هذا السياق، كان ينوي الدفاع عن الاستعمال القبْنقديّ للّغة ضدّ استعمال التفكّر الفلسفيّ لها. ومفهومه في اللامتطابق الذي هو عنده وسيلةٌ في حمل اللامتطابق إلى المتطابق، إلى التساوي الذاتيّ، له لا محالةَ ضدُّه مضمونا له؛ وهذا ما يمرّ عليه مرور الكرام. ما كان أثبته بصريح العبارة في كتاب **الفرْق**[*] وسرعانَ ما أدمجه في فلسفته، قد صار الاعتراضَ الأقوى ضدّها. ومن ثمّ، المنظومة المطلقةُ لهيغل التي تتأسّس على المقاومة الدائمة للاّمتطابق، تُنكر نفسها بنفسها، وتتنافى مع فهمها لنفسها. ذلك أنّه على الحقيقة، لا تطابُقَ من دون لامتطابِقٍ، والحالُ أنّ التطابقَ بما هو شاملٌ، يستحوذ

(*) هيغل، في الفرْق بين نسق فيشته ونسقِ شلّنغ في الفلسفة (١٨٠١)، (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٧).

مع ذلك، في ذاته عند هيغل، على الأوّلية الأنطولوجيّة. ذلك ما يعزّزه رفعُ موسوطيّةِ اللامتطابق إلى كينونته المفهوميّة بإطلاق. إذ أنّه بدلا من أن تحْتازَ النظريّةُ في المفاهيم، ما لا ينحلّ، تستغرقه من خلال إدراجه ضمن مفهومه الكليّ، أي مفهوم اللاتحلُّليّة. والإحالة من التطابق إلى اللامتطابق على النحو الذي كاد يُفلح هيغل فيه، تكوّن الاعتراضَ ضدّ كلّ فلسفة في المطابقة. كذلك تغدو المقولةُ الأرسطوطاليسيّةُ في الحرمان [ستريزيسْ] ورقتَه الرابحةَ وقدرَه المحتوم. إذ أنّ ما يتفلّتُ بالضرورة من المفهوم المجرَّد، أعني أنّه ليس بإمكانه أن يكون هو نفسُه اللاّمفهوميَّ، إنّما يعدُّه بالنظر إلى ما هو لا محالة تجريدٌ له، مكسَبا، ذُروةً، روحا. ينبغي أن يكون الأقلُّ أصدقَ، كما هو الحال بعد ذلك مع إيديولوجيا هيدغر المتنفّجةِ في بهاء البسيطِ. لكنّ تقريظَ العوَزِ ليس مجرّدَ تقريظ لتفكير يُردُّ من جديد إلى نقطة مّا، بل له وظيفةٌ إيديولوجيّةٌ محدَّدة. ذلك أنّ تكلُّف البساطة الجليلةِ الذي يُذكّي شرفَ الفقر وحياةِ الزهد، يناسب الباطلَ الدائم لعوَزٍ فعليٍّ في مجتمعٍ لم يعد فيه وضعُ الإنتاج يسمح لوقت طويلٍ، بالسكون إلى القول إنّه ليس ثمّة ما يكفي من الخيرات للناس جميعا. أنَّ الفلسفةَ التي تعتنقُ من خلال مفهومها المخصوص، اللاسذاجةَ، تغازلُ صاحبَ البيتِ في منطقة الرايْن، فهذا ما يساعدها على ألاّ تكترث بذلك: إذ يتلألأ العوَزُ في تاريخها للكينونة، بصفته الأعلى بإطلاق، أو على الأقلّ باعتباره الأثيلَ الذي لا زمن له. وحتّى عند هيغل، يصدُق ما ينتُج عن التجريد، على أنّه الجوهريُّ. فيعالج المادّةَ كما المرورَ إلى الوجود(١٤)، طبقًا للخطاطة نفسها. فلمّا كان مفهومُها غيرَ متعيّنٍ، وكان ينقصُها تحديدا، بما هي مفهومٌ، ما يدلّ عليه المفهومُ، يسقطُ الضوءُ كلُّه على صورته. هذا ما يُنزّل هيغل عند الحدّ الأقصى للميتافيزيقا الغربيّة. وكان إنغلس قد أدرك ذلك، ولكنّه استخلص منه النتيجةَ العكسيّةَ واللاجدليّةَ أيضا، أعني أنّ

المادّة هي الكينونة الأولى[١٥]. بيد أنّ مفهوم الكينونة الأولى يستحقُّ النقدَ الجدليَّ نفسَه. فهيدغر يُعيد العمليّةَ الهيغليّةَ التي على طريقةِ أويْلِنْشْبيغلْ. غير أنّ هيغل يقوم بذلك في وضح النهار، في حين أنّ هيدغر الذي لن يرغب في أن يكون مثاليًّا، يحجُب أنطجةَ الأنطيّ ويزمّلها بالغيوم. لكنّ الدافعَ إلى تزويدِ الأقلّ مفهوميًّا بأكثره، إنّما هو في كلّ الأحوال، التخلّي الأفلاطونيُّ القديمُ الذي يفضي إلى أنّ اللامحسوس هو الأعلى. فالمنطق يصعِّد إلى أقصى حدٍّ، الأمثلَ التزهُديَّ ويوثّنه في الآن نفسه، فيكون في حِلٍّ من التوتّر الذي يؤدّي إلى المحسوس الذي يجد فيه الأمْثَلُ التزهديُّ حقيقتَه ضدَّ خدعةِ إنجازٍ مُلزِم. ومن ثمّ، المفهومُ الذي يصير محضا من حيث يصدُّ مضمونَه، إنّما يشتغل خلسةً كأنموذج لتسيير الحياة حيث لا يجوزُ على الرغم من كلّ تقدّم للجهاز الذي يناظره المفهومُ، أنْ يزولَ الفقرُ بأيّ ثمنٍ كان. لو كانت الأنطولوجيا ممكنةً من باب التهكّم، لكانت بصفتها المفهومَ الشاملَ للسلبيّة. إذ أنّ ما يبقى مساويا لذاته، المطابقة المحض، إنّما هو الفاسدُ؛ والمحتوميّةُ الميثيّةُ هي لامتزّمنة. لقد كانت الفلسفةُ من حيث دنْيَنتْ تلك المحتوميّةَ، عبْدا لها، حين أعادت تأويلَ الثابت عن طريق توْرياتٍ ضخمةٍ، بصفته خيرا، إلى حدود ثيوديساتِ لايبنيتس وهيغل. لو أراد المرء تقديم خطاطةٍ لأنطولوجيا من حيث يتّبع الواقعةَ الأساسيّةَ التي يجعل منها تكرارُها ثابتةً، لما كان ذلك إلاّ الرعب. وإجمالا، سيتعيّن على أنطولوجيا في الثقافة أن تستوعب ما أخفقت فيه الثقافةُ بعامّة. وسيكون المحَلّ الشرعيُّ فلسفيًّا، للأنطولوجيا في بناء صناعة الثقافة أكثر ممّا سيكون في بناء الكينونة؛ فليس أحسنَ ممّا أفلتَ من الأنطولوجيا.

وظيفةُ مفهوم الوجود

تستهدف نظريّةُ الوجود في المقام الأوّل، أنطجةَ الأنطيّ. وبما أنّ هذه النظريّة لا يمكن طبقا للبرهان القديم، أن تُستخلَص من الماهيّة، يُفترَض فيها أنّها تكوّن هي نفسُها الماهويَّ. فيُرفع الوجودُ فوق النموذج الكيركغارديِّ، ومن ثمّ تحديدا، يُضعَّف بالنظر إليه. حتّى القول الإنجيليُّ بأنّه ينبغي أن تتعرّفوا إليه في ثماره، إنّما يكون له في معبد الوجود صدى تدنيسٍ للوجود، ويصير بالضرورة أبكمَ. فيكفّ الوجود بما هو حال من أحوال الكينونة، عن مقابلة المفهوم نقائضيًّا، وينْأى ما هو مؤلِمٌ فيه. كذلك يستفيدُ الوجودُ شرف الفكرة الأفلاطونيّة، ولكن أيضا تدرُّعَ ما لا يمكن أن يُتفكَّر على نحوٍ مغايرٍ لأنّه ليس من قبيل ما يُتفكَّر فيه، بل هو بالتبسيطِ، ما يكونُ. على هذا يجتمع هيدغر وياسبرْس. فياسبرس يقرّ عن حسن نيّةٍ وضدّ كيركغاردْ، بحياد الوجود: «لقد كنت . . . استشعرتُ في قراراته السلبيّة. . . عكسَ كلِّ ما كنتُ أحبُّ وأريدُ، وكلِّ ما كنت وما لم أكن مستعدًّا لأفعل.»(١٦) حتّى وجوديّةُ ياسبرْس التي صدّت في بناء مفهوم الكينونة، عدوى الأب المدقِّقِ(*)، قد فهمت نفسها من البداية، على أنّها «سؤال عن الكينونة»(١٧)؛ وكلاهما كان بإمكانهما من دون أنْ يخونا نفسيهما، أن يصلّبا على نفسيهما أمام ما كان في باريس تحت شعار الوجود، قد نزل بسرعةٍ لم يستحْسناها، من قاعات المحاضرات إلى الأقبية(١٨) حيثُ لم يعُد يُصغى إليه بكثير من الاحترام. ولا ريب أنّه طالما أنّ النقد يبقى عند أطروحة عدمِ قابليّة أنطجة الأنطيّ، فإنّه يظلّ هو نفسُه حكْما حول العلاقات البنيويّة الثابتة، وإن جازت العبارةُ، مُغرِقا في الأنطولوجيّة؛ وذلك كان الدافعَ الفلسفيّ للمنقلَب السياسيّ عند سارتر. لقد اتّسمت

(*) وردت باللاتينيّة: pater subtilis

الحركةُ التي كانت سمّت نفسها بعد الحرب العالميّة الثانيّة، بالوجوديّة، وتقدّمت بصفتها طلائعيّة، بشيءٍ من الوهَن والغموض. فالوجوديّةُ التي كانت ترتاب فيها المؤسّسةُ(*) الألمانيّة، باعتبارها تخريبيّةً، تشبه لِحيً أنصارها وأشياعها. كان هؤلاءُ يرتدون الملابس التنكّريّةَ للمعارضة، شبيبةً يشبهون رجال الكهف، فلم يعودوا يلعبون لعبةَ دَرْسِ الثقافة، والحال أنّهم لا يتعلّقون إلاّ بالشعار البالي وغير الدارج للشرف البطرِيارْكيّ لأجدادهم. ما هو صادقٌ في مفهوم الوجود إنّما هو الاحتجاج على وضعٍ للمجتمع وللفكر العلميّ يستبعد التجرُبةَ غيرَ المقنَّنة، ويصُدّ افتراضيًا، الذاتَ بصفتها لحظةَ معرفة. واعتراض كيركغارد على الفلسفة كان أيضا اعتراضا على الوعي المشيَّأ الذي تكون فيها الذاتيّةُ على حدّ عبارته، قد اضمحلّت: ضدّ الفلسفة، كان قد أخذ بعين الاعتبار أيضا، مصلحةَ الفلسفة. هذا ما يتكرّر من باب المغالطة التاريخيّة، مع المدارس الوجوديّة الفرنسيّة. إذْ تُعزل الذاتيّةُ التي كانت في الأثناء قد أُطيحَ بها فعليًا وأُضعفتْ باطنيًا، ثُمّ أُقنِمتْ، تتمّةً لأقنمةِ ضديدها، أي الكينونة، عند هيدغر. أمّا تفكيكُ الذات كما الكينونةِ، فيُفضي بشكلٍ لافت عند سارتر **الكينونة والعدم**(**)، إلى وهْم لاموسوطيّةِ ما هو موسوطٌ. ذلك أنّه بقدر ما تكون الكينونةُ موسوطةً بالمفهوم، ومن ثمّ بالذات، تكون الذاتُ عكسيًا، موسوطةً بالعالَم الذي تحيا فيه، ويشي عزمُها أيضا بالقصور ومجرّد الجوّانيّة. ومثْلُ هذا القصورِ إنّما يغلّبُ على الذات، اللاماهيّةَ الشيْئانيّةَ. لقد أغرى مفهومُ الوجود الكثيرين مبتَدأً للفلسفة، لأنّه كان يبدو جامعا لعناصر متباينة: التفكّر في الذات التي تكوّن كلّما معرفة ومن ثمّ كلَّ

(*) وردت بالإنجليزيّة: Establishment

(**) وردت بالفرنسيّة: L'être et le néant

كائن، والمعرفة العيْنيّة، الفرْدنَةُ المباشرةُ لتجرُبة كلّ ذاتٍ فرْدٍ. وكان التباين بين هذه وذاك يؤْرقُ العُدّة الذاتيّةَ بما هي كذلك: كان يمكن أن يُعاب على الذات المقوِّمةِ أنّها تُشتقّ مجرّد الاشتقاق من الذات الإمبِريقيّة، وأنّها لذلك عاجزةٌ عن تأسيس أيّ كيان إمبريقيّ؛ وأمّا الفردُ فيمكن أن يُعاب عليه كونُه قطعةً عرَضيّةً من العالَم، وأنّه تُعوزه الضرورةُ الجوهريّة التي يحتاج إليها لكي يحيطَ بالكائن وإن أمكنَ، لكي يؤسّسه. فالوجودُ، أو بعبارةِ الرطانة الديماغوجيّة، الانسانُ، يبدو على أنّه كليٌّ كليّةَ الماهيّة المشترَكة بين البشر أجمعين، بقدر ما يبدو مخصوصا من حيث لا يمكن تصوّرُ ذا الكلّيّ ولا حتّى التفكيرُ فيه أيضا إلاّ في تصيّره جزئيًّا، في الفرديّةِ المتعيِّنة. لكن قبل كلّ نقد للمعرفة، في الوعي الأبسط بمفهوم الانسان عنْيًا مباشرا(*)، تفقد هذه الموْجِدةُ(**) بداهتها. ما يكون الانسانُ، لا يمكن أن يُشار إليه في شكل دعوى. فإنسانُ أيّامنا هذه هو وظيفةٌ، وغيرُ حرٍّ، ويتردّى إلى ما وراء كلِّ ما يُحمَل عليه ثابتةً، ما عدا فاقته العزْلاء التي تقتاتُ منها شتّى الأنثروبولوجيّات. أمّا التشويهات التي خضع لها منذ آلاف السنين فيجرُّها معه كأنّها إرثٌ اجتماعيّ. ولو فُكّت شفرةُ ماهيّةِ الانسان انطلاقا من تقويمه الراهن، لخرَّبَ ذلك إمكانَها أصلا. وما يسمّى بالأنثروبولوجيا التاريخيّة لن تصلُح في هذا المضمار إلاّ بشقّ الأنفُس. فلا ريب أنّها ستتضمّن الصيرورةَ والمشروطيّةَ، ولكنّها ستحملهما على الذوات بقطع النظر عن إبطال الطابع الانسانيّ الذي يجعل منها ما هي عليه، ويبقى ساريًا باسْم نوعيّة بشريّة(***). كلّما بدت الأنثروبولوجيا

(*) وردت باللاتينيّة: in intentione recta

(**) هويْريكا: تحيل إلى ما يُروى عن أرخاميدس: «لقد وجدتها» (ومنها هنا، المؤْجدة)

(***) وردت باللاتينيّة: qualitas humana

عينيّةً، غدت أكثر تضليلا وغيرَ مباليةٍ بما لم يتأسّس لدى الانسان، بصفته ذاتا، بل تتقرّر ضمن مسار إبطال الذاتيّة الذي ما انفكّ يوازي منذ أزمنة غابرةٍ، التكوّنَ التاريخيَّ للذات. إنّ أطروحةَ أنثروبولوجيا وصوليّةٍ التي مفادها أن الانسان مفتوح،- والتي نادرا ما تنقصها تلك النظرةُ الشامتةُ من جانب الحيوان، هي أطروحة خاويةٌ؛ فهي توهم بأنّ عدمَ تعيّنها وإفلاسَها هما شيء متعيّنٌ وإيجابيّ. فالوجود لحظةٌ بعينها، وليس الكلَّ الذي كان قد اختُلق ضدّه والذي كان بعد أن فُصل عنه، قد استحوذ منه على ما لا يمكن تحقيقُه دعوى في الكلّ حالما أُسلبتْ في شكل فلسفة. أنّه لا يمكن قول ما الانسان، فهذا ليس بخاصّةٍ علامةً على أنثروبولوجيا ساميّة، بل على فيتو ضدّ كلّ أنثروبولوجيا.

«الدازيْن في حدّ ذاته أنطولوجيٌّ»

حين قابل كيركغارد على طريقةِ الإسْمانيّةِ، الوجودَ بالماهيّة، سلاحا ثيولوجيّا ضدّ الميتافيزيقا، فإنّه قد اعتبر ولو كان ذلك بمقتضى عقيدة التشابه مع صورة الإله، أنّ للشخص، وللوجود، وللفرديِّ مغزًى ومعنى بلا توسيطٍ. فيعارض كيركغارْد الأنطولوجيا، ولكنّ الكائن بما هو دازيْنٌ «ذلك الفرديّ» يمتصُّ محمولاتِها. حتّى في **الكينونة والزمان**، لا يُخالف كثيرا توصيفُ الكينونة ما يرد في التأمّلات البدْئيّة في **المرض ميتةٌ**؛ ذلك أنّ «شفافيّةَ» الذات عند كيركغارد، الوعيَ، هي ما يشرّع لأنطجتِها: «نسمّي وجودا الكينونةَ نفسَها التي يمكن أن يسلُك الدازيْن بالنظر إليها، هذا المسلكَ أو ذاك ودوْما على نحوٍ بعينه»(١٩)، أو حرْفيًّا: «الدازيْن هو في حدّ ذاته وعلى أساس تعيُّنيّةِ وجوده، أنطولوجيٌّ.»(٢٠) فلا يعكس مفهومُ الذاتيّة أقلَّ من مفهوم الكينونة ولذلك يمكن أن يتناغم وإيّاه. أمّا غموضه فهو الذي يسمح بمطابقة الدازيْن بحال من أحوال الكينونة، وبالاقتصاد في تحليل الفرْق

الأنطولوجيّ. إذّاك، يُسمى الدازين أنطيًّا بمقتضى فرْدنته الزمكانيّةِ، وأنطولوجيّا باعتباره لوغوسًا. والمشكوك فيه في التخلّص الهيدغريّ من الدازيْن إلى الكينونة إنّما هو تلك الـ«في الآن نفسه» التي يتضمّنها قولُه في «الأوليّة المتعدّدة» للدازيْن بالنسبة إلى أيّما كائن آخرَ. أنّ الذات تُعيَّن بواسطة الوعي، فهذا لا يعني أنّ ما يصدّق الوعيُ به لا محالةَ يكون فيه بالتمام أيضا وعيا، وشفّافا، و'أنطولوجيًّا'. فليس الـ«شيءٌ مّا»، بل وحدها القضايا يمكن أن تكون بعامّةٍ، أنطولوجيّة. إذ أنّ الفرد الذي له وعيٌ، والذي لن يوجد وعيُه من دونه، يبقى زمكانيًّا، حدثيّةً، كائنًا؛ لا كينونةً. في الكينونة تنغرسُ الذاتُ، لأنّ الكينونةَ مفهومٌ، ولا تُعطى بلا توسيط: لكن في الذات ينغرس وعيٌ إنسانيٌّ فرديٌّ، ومن ثمّ أنطيٌّ. أنّ هذا الكائن بوسعه أن يفكّر، فهذا لا يكفي ليُخلع عنه تعيينُه بصفته كائنا مًّا كما لو كان بلا توسيطٍ، ماهيّة. فليس هو بالتحديد، «في حدّ ذاته» «أنطولوجيًّا»، لأنّ هذه الإنيّةَ تصادرُ على ذلك الأنطيِّ الذي يلغيه من نفسه، مذهبُ الأوّليّة الأنطولوجيّة.

بُعدٌ إسمانيٌّ

لكنّ ما ينهض إليه النقدُ ليس فقط أنّ مفهومَ الوجود الأنطولوجيَّ يستأصل اللامفهوميَّ من حيث يرفعه إلى مفهومه، بل يتعلّق النقدُ أيضا بالقيمة التي تستفيدها لحظةُ اللامفهوميّ في ذلك كلّه. لقد وهبتْ الاسمانيّةُ بما هي أحدُ جذور الفلسفة الوجوديّة للبروتستانتيّ كيركغاردْ، الأنطولوجيا الهيدغريّةَ، قوّةَ جاذبيّةِ اللاّتأمّلانيّ. فكما أنّ الموجودَ يُمفْهَم في مفهوم الوجود، كذِباً، تُسنَد تتمّةً لذلك، للموجودِ أوّليّةٌ وتقديمٌ على المفهوم، تقديماً يَفيدُ منه مجدّدا، المفهومُ الأنطولوجيُّ للوجود. وإذا كان الفردُ اجتماعيًّا، ظاهرا موسوطًا، فكذلك يكون أيضا شكلُ تفكّره النظريّ في المعرفة. أمّا لماذا ينبغي للوعي الفرديّ

للمتكلِّم الذي يفترض بعدُ في مفردة «ليَ» كليّةً لغويّةً ينفيها من خلال أوليّة جزئيّته، أن يتقدّم كلّ شيء آخرَ، فهذا أمر مستغلِقٌ؛ ذلك أنّ العرضيَّ الذي يُلزمه بأن يبدأ بوعيه الذي يتجذّر فيه لا محالةَ، يغدو بالنسبة إليه، أساسَ ضرورة. في هذا المضمار، ما هو متضمَّن قبْليًّا في التقيّد بـ«لي» كما تعرّف إليه هيغل باكرا، إنّما هو العلاقة بذلك الآخَر الذي ينبغي من ثمّ أن يُستبعَد. فالمجتمع سابقٌ على الذات. أنّ الذات تعتبر نفسها عن جهل، كائنا متقدِّمًا على المجتمع، فذلك هو وهمُها الضروريُّ، وما يدلُّ في خصوص المجتمع، على مجرَّد سلبيّ. في الـ«ليَ» تأبّدَت لغويًّا، علاقةُ ملْكيّةٍ فصارت بمثابةِ صورة منطقيّة. إنّ المشار إليه(*) المحضَ مجرّدٌ من دون لحظة الكليّةِ التي تشيرُ إليها الـ«ليَ» من حيث تنفصل عنها، بقدر ما أنّه مجرّدُ الكليُّ الذي يستنكره المشارُ إليه المعزولُ باعتباره خاويا وباطلا. كانت الشخصانيّةُ الفلسفيّةُ لكيركغارد كما نقيعُها البُوبِريُّ بكيفيّةٍ مّا، قد استشعرت في الاسْمانيّة، البختَ الكامن للميتافيزيقا؛ لكنّ تنويرا متّسقاً يتردّى إلى ميثولوجيا حيث يجعل الاسمانيّةَ مطلقةً، بدلا من النفاذ إلى أطروحتها أيضا، جدليًّا؛ وحيث يقطع التفكّرَ بالاعتقاد في معطًى نهائيّ. قطْعُ التفكّر هذا، اعتزازُ الوضعانيّين بسذاجتهم، ليس شيئا آخرَ سوى المحافظة على البقاء غيرِ الواعية وقد صارت مفهوما متعنّتا.

الوجودُ نفوذًا وتسلُّطا

مفهومُ 'الوجوديّ' الذي يفضّل عليه هيدغر 'الوجودانيَّ' بعد أنطَجته، الدازين بما هو(**) كينونةٌ، إنّما يطغى عليه تصوّرُ أنّ ما

(*) وردت في الموضع مرّتيْن باليونانيّة: τόδε τι

(**) وردت باللاتينيّة: qua

سيكون مقياسَ الحقيقة لن يكون موضوعيّتَها أيّا كان الشكل الذي تتّخذُ، بل هو الـ«كونُه-كذلك المحضُ» والمسلَكُ اللّذان لمن يفكّر. ومن ثمّ يُرفع من شأن العقل الذاتيّ للوضعانيّين من حيث تُطرح منه لحظتُه العقليّة. في هذا يحذو ياسبرس بلا قيْدٍ، حذوَ كيركغارد؛ أمّا موضوعانيّةُ هيدغر فلن تتنزّل إلاّ بصعوبة ضمن القضيّة التي مفادُها أنّ الذاتيّةَ هي الحقيقةُ؛ ومع ذلك نجد لها صدًى في تحليليّة الوجودانيّات في **الكينونة والزمان**. وما يساهم في حُظوته عند الألمان يعود إلى أنّ الحركة الجذريّة والنبرةَ الكهنوتيّة تقترنان بإيديولوجيا رباطة الجأش والأصالة، وهي صفاتٌ يحتفظ بها الأفرادُ في سياق روح الامتياز، عن سذاجةٍ ماكرة. وإذا كانت الذاتيّةُ كما حدّها كنط من حيث الماهيّة، وظيفةً، تحُلُّ الجواهر الثابتةَ والقائمةَ مسبّقا، فإنّ إثباتَها الأنطولوجيَّ يسكّن الخوفَ الذي ينتُج عن ذلك الحلّ والتفكيك. ومن ثمّ تغدو الذاتيّةُ، مفهومُ الوظيفةِ على الإطلاق(*)، ثابتةً مطلقةً كما كان قد تقرّر أيضا، في فقهِ الوحدة الترنسندنتاليّة عند كنط. لكنّ الحقيقةَ، كوكبةَ الذات والموضوعِ التي يتنافذان فيها كلاهما، لا يمكن أن تُردّ إلى الذاتيّة، بقدر ما لا يمكن عكسيًّا، أن تُختزَل في تلك الكينونة التي يعمل هيدغر على محو علاقتها الجدليّة بالذاتيّة. فما هو حقٌّ لدُن الذات إنّما ينبسط في العلاقة بما لا تكون الذاتُ، وليس البتّةَ من خلال الإثبات المحتدِّ لكونها-كذلك. لم يجهل هيغل ذلك، وهو ما يُضايق مدارس الإصلاح. فلو كانت الحقيقةُ بالفعل الذاتيّةَ، ولو كان الفكر لا يعدو كونَه تكرارا للذات، لبطُل الفكرُ. فالرفع الوجوديُّ من شأن الذات، يلغي محبّةً فيها، ما يمكن أن ينجُم عنها. ومن ثمّ يفيءُ إلى النسبانيّة التي يعتقد أنّه متفوّقٌ عليها، ويخفض الذاتَ إلى عرضيّتها

(*) وردت باليونانيّة: κατ' ἐξοχήν

الكميدِ. مثْل هذه الوجوديّةِ اللاعقلانيّة فيها عجْرفةٌ وتحرّضُ ضدّ المثقّفين مع إقرارها بأنّها هي أيضا في صفّهم: «لكنّ الفيلسوفَ يتهدّده خطرُ الخطاب الذي لا يكون فيه تمييزٌ موضوعيٌّ بين القول الأصيل الصادر عن التفلسف وبين الثقافوت الخاوي. في حين أنّ الانسان بصفته باحثا، تكونُ بحوزته دائما المقاييسُ الكليّةُ لـ[تقويم] نتائجه ويجد ما يُشفي غليلَه في مصداقيّتها التي لا غُبارَ عليها، فإنّه بصفته فيلسوفا، ليس له ليميّز القولَ الخاوي من القول الذي يثير مسألة وجوديّةً إلاّ المقياس الذاتيُّ دوما لكينونته. وعليه، ثمّةَ بالنسبة إلى الفعاليّة النظريّة، إيتوسٌ مختلف جذريّا، في العلوم وفي الفلسفة.»[٢١] إنّ الوجود الذي يسمّي نفسَه على هذا النحو مقياسا للفكر، يُزوِّد تسلُّطيًّا إذْ يُعوزه آخرُه الذي يغترب فيه، أوامرَه المجرَّدة بالمصداقيّة مثلما يفعل دوما في الممارسة السياسيّة، ديكتاتورٌ برؤية العالَم. إذ أنّه بردّ الفكر إلى المفكِّر يُقطع حبلُ تقدّم الفكر الذي لن يعدوَ فيه كونَه فكرا، وحيث لن تحيا إلاّ الذاتيّة. ومن ثمّ تغدو الذاتيّةُ مُشَيَّأةً باعتبارها الأرض المطروقةَ للحقيقة. هو ذا كلُّ ما كان يُسمع رجْعَ صدًى لمفردة «شخصيّة» المهمَلة. فالتفكير يتحوّل إلى ما يكون المفكِّر مسبَّقا، إلى تحصيلِ حاصلٍ، وشكلِ وعيٍ متردّ. وبدلا من ذلك، ستقوم القوّة الكامنةُ للفكر على أنّه إذ يكون موسوطا بالعقل المتجسّد في الذوات الفرْد، سيفجّر محدوديّةَ من يفكّر على ذلك النحو. فقوّتُه المثلى تكون في مجاوزة الذوات المفكّرةِ الوهِنة والخطّاءة. وهي قوّةٌ مشلولةٌ منذ كيركغارد ولغاياتٍ ظلاميّةٍ، بالمفهوم الوجوديّ للحقيقة، وتنشُر المحدوديّةَ باعتبارها القدرةَ على الحقيقة؛ لذلك يزدهر طقْسُ الوجود في أرياف سائر البلدان.

«تاريخانيّةٌ»

لقد حطّمت الأنطولوجيا منذ وقتٍ طويل، تعارضَ مفهومِ الوجود مع المثاليّة. فالكائن الذي كان يُفترض قديما أنّه يشهد ضدّ قدسيّة الفكرة التي يصنعها البشر، قد زوّدته الكينونةُ نفسُها بقدسيّة أكثر تطلّعا وتوْقا. وأثيرُه إنّما يعظّمه مسبّقا بالنظر إلى الأحوال الماديّة للوجود التي كان يتقصُّدها كيركغارد في **اللحظة** حين قابل الفكرةَ بالوجود. إذ بواسطة استغراق مفهوم الوجود في الكينونة، وحتّى من خلال معالجته الفلسفيّةِ وتحويله إلى مفهوم كليّ قابلٍ للمناقشة، يُوارَى من جديدٍ، التاريخُ الذي ظهر عند كيركغارد وهو لم يكن يستخفّ بهيغليّي اليسار، تحت العلامة الثيولوجيّة لمفارقة التماسّ بين الزمان والأزل ضمن النظر التأمّلانيّ. إنّ الْتباس فِقْه الكينونة، أعني معالجة الكائن وفي الآن نفسه أنطَجتَه، وبالتالي إبطالَ حيازته لكلِّ اللامفهوميّ الذي له، بالرجوع إلى بيانيّته الصوريّة(*)، يحدّد أيضا علاقتَه بالتاريخ(٥). من جانب، يُستبعَد ملحُ التاريخيِّ من التاريخانيّة، بواسطة تحويله إلى وجودانيٍّ، ومن ثمّ تُوسَّع دعوى كلِّ فلسفةٍ أولى(**) مذهبًا في الثوابت، لتشمل كلَّ ما يتنوّع ويتغيّر: التاريخانيّةُ تُشبع التاريخَ لاتاريخًا، غيرَ عابئةٍ بالأحوال

(*) وردت باللاتينيّة: characteristica formalis

(٥) «وحده الكائن الذي هو من حيث الماهيّةُ، مستقبليٌّ في كينونته، على نحوٍ أنّه يستطيعُ حرًّا إزاء موته متحطّما عليه، أنْ يدع نفسَه يُلقى بها من جديد، جهةَ الهناكَ الواقعانيّةِ التي تخصّه، بمعنى وحده الكائن الذي يكون من جهة ما يكون قد-كان مستقبَليًّا على وتيرة أصليّة واحدة، إنّما يستطيع وهو ينقل الامكانيّة الموروثةَ إلى صلب ذاته، أن يضطلع بمقذوفيّته الخاصّةِ وأن يكون بالنسبة إلى «زمانه»، في مستوى اللحظة. وحدها الزمانيّة الأصليّةُ التي هي في الوقت نفسه، متناهيةٌ، من شأنها أن تجعل شيئا من قبيل المصير، أي من قبيل التاريخانيّة الأصليّةِ، أمرا ممكنا.» (هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص. ٦٦١)

(**) وردت باللاتينيّة: prima philosophia

التاريخيّة التي تقوم مقامَ الأُسّ من الاقتران الداخليّ للذات والموضوع ومن كوْكبتِهما(ه). هذا ما يسمحُ عندئذ بمحاكمة السوسيولوجيا. إذ أنّها تمّسخ كما هو الحال مع السيكولوجيا سابقا عند هوسّرل، إلى تنسيبٍ برّانيٍّ عن الأمر برأسه، سيُضرُّ بجادّة التفكيرِ: كما لو أنّه لن يكون التاريخُ الفعليُّ هو الذي يتراكم في صلب كلِّ ما ينبغي التعرّف إليه؛ وكما لو أنّ كلّ معرفةٍ تقاوم جادّةَ، التشْيئةَ، لن تسيّل الأشياءَ المجمَّدَةَ، ومن ثمّ تحديدا، لن تعيَ التاريخَ الخدّامَ فيها. ومن جانبٍ آخرَ، تمكّن أنطجةُ التاريخ من حمل نفوذ الكينونة مجدّدا على السلطة التاريخيّة من غيرِ تمحيصٍ، ومن ثمّ تبرير الإخضاع إلى وضعيّاتٍ تاريخيّةٍ كما لو أنّ الكينونة نفسَها هي التي ستقضي به. لقد شدّد كارل لوفيتْ على هذا البُعد من التصوّر الهيدغريّ للتاريخ(هه). أنّ التاريخ يمكن بحسب

(ه) من حيث تشكُّلُ لغتها، ينبغي تنزيل الأنطولوجيا الأساسيّة ضمن لحظة تاريخيّة واجتماعيّة بعينها لن ترُدَّ من جانبها مجدّدا إلى ماهيّة محضٍ للتاريخانيّة. ولذلك، الاعتبارات النقديّةُ التي تتعلّق بـ«رطانة الأصالة» هي بما هي كذلك، ضدَّ المضمون الفلسفيّ. إنّ التعسّف الذي ينتقل عند هيدغر إلى مفهوم 'الاستشراف' ويجرُّه معه إليه، المفهومَ الذي هو الإرث المباشرُ للفنومينولوجيا مُنذ مرورها إلى صناعة ماديّة، يغدو لافتا في النتائج: التعييناتُ النوعيّةُ للدازيْن وللوجود عند هيدغر، ما يحمله على الوضع البشريّ، ويعتبره مفتاحا لمذهب حقيقيّ في الكينونة، ليست صارمةً كما يدّعي، بل هي مشوَّهةٌ بخاصٍّ عرَضيّ. ثمّة نبرةٌ كاذبةٌ تغطّي ذلك، ومن ثمّ تحديدا، تُقرّ به.

(هه) «إنّ الظفرين اللّذين يضعهما هيدغر لـ'زمانه' في الشاهد المذكور أعلاه، يُفترض ولا ريب أنّهما يشيران إلى أنّ الأمر لا يتعلّق ههناك بـ«رهان» اعتباطيّ على يوم معاصر ومُلزم بشكل مؤقّت، بل بزمان حاسم للحظةٍ أصيلةٍ ينتُج طابعُها الحاسم عن التمييز بين الزمان المبتذَل وبين الزمانُ والتاريخ الوجودانيّيْن. لكن كيف للمرء في هذه الحالة القائمة، أن يميّز بوضوح، ما إذا كان زمانُ الحسم لحظةً «أصليّةً» أو مجرّدَ «يوم» قاهرٍ في مجرى حدث عالَميّ؟ فالحسم الذي لا يعرف في ما هو حسمٌ، لا يعْطي عن ذلك أيَّ إجابة. لقد حدث أكثر من مرّة أنّ الذين يحسمون أمرَهم ينخرطون في قضيّةٍ تدّعي أنّها حاسمة ومصيريّة إلاّ أنّها مع

الحالات، أنْ يُتجاهَل أو يؤلَّهَ، فهذه نتيجةٌ سياسيّةٌ لفلسفة الكينونة يمكن استغلالُها عمليًّا. حتّى الزمانُ نفسه ومعه الزائلُ تخلَع عليهما كأنّهما أزلٌ، أشكالُ الاستشراف الوجودانيّةُ طابعَ المطلق بقدر ما ترفعهما وتسمو بهما تجْليةً. ذلك أنّ مفهومَ الوجود بما هو ماهيّةُ الزائلِ، زمانيّةُ الزمنيّ، يستبعدُ الوجودَ من حيث يسمّيه. إذ حالما يُعالَج الوجودُ ضمن خانة المسائل الفنومينولوجيّة، يقعُ من ثمّ إدراجُه فإدماجُه. تلك هي آخر أشكال السُلوان في الفلسفة، على منوال التوْريةِ الميثيّة؛ عقيدةٌ كاذبةٌ تنبعث من جديد مفادُها أنّ طوق الطبيعيّ سيُكسَر من حيث يقلّده المرءُ في هدوء. كذلك ينزوي التفكير الوجودانيُّ في مغارة الميميزيسْ. غيرَ أنّه بذلك يسلّم بالإبتسار الأخطر تبعاتٍ وعواقبَ في تاريخ الفلسفة الذي يُعفيه ذلك التفكيرُ كما يُعفى الموظّفون العرَضيّون، الابتسارَ الأفلاطونيَّ في أنّ ما لا يزول إنّما هو الخير، ممّا لا يعني البتّة أكثر من أنّ الأقوياءَ حاليًّا في الحرب الدائمة، سيكونون على حقّ. لكنْ، إذا كانت بيداغوجيا أفلاطون تعمل على تهذيب الفضائل الحربيّة، فإنّ هذه الفضائلَ تبقى مع ذلك وتبعا لمحاورة الغورجياس، مسؤولةً أمام فكرة العدْل بما هي الفكرة الأسمى. لكنْ

ذلك، مبتذَلة ولا تستحقّ التضحية. وفضلا عن ذلك، كيف للمرء بعامّة أن يضع داخل التفكير التاريخيّ برمّته، حدًّا بين الحدث «الحقيقيّ الأصيل» وبين ما يحدث على نحوٍ «مبتذَل»، وكيف له أن يميّز بوضوح بين المصير الذي يُختارُ طوعا وبين المصائر القسريّة التي تتقاذف الانسانَ أو تقوده إلى اختيار وحسم مؤقّتيْن؟ أوَ لم ينتقم التاريخُ المبتذَل بوضوحٍ كافٍ، من احتقار هيدغر لمجرّد ما هو ماثلٌ في يوم من الأيّام، حين قادَه ذلكَ التاريخُ في لحظة حاسمة مبتذَلة وتحت حكم هتلر، إلى ترؤّس جامعة فرايبورغْ، وتحويلِ الدازيْن الأخصّ الحاسم إلى «دازينِ ألمانيّ»، تطبيقا للنظريّة الأنطولوجيّة للتاريخانيّة الوجودانيّةِ على الأرضيّةِ الأنطيّةِ للحدث التاريخيّ الفعليّ، أي السياسيّ؟» (كارل لوفيتْ، هيدغرْ، مفكّرٌ في عصرٍ متهاوٍ، فرانكفورت على الماين ١٩٥٣، ص. ٤٩)

ولا نجمَ يلمع في السماء المُظلَمَّةِ لفقه الوجود. إذ يُقدَّسُ الوجودُ من دون مقدِّسٍ. فلا يبقى من الفكرة الأزليّة التي يُفترَض أنّ للكائن سهماً فيها أو أنّه مشروطٌ بها، غيرُ إثباتٍ عارٍ لما هو على كلّ حال كائنٌ: التصديق بالسلطة ومؤايَدَتُها.

القسم الثاني

جدليّةٌ سلبيّة

مفهومًا ومقولاتٍ

لاتحلُّليّةُ الشيءِ مّا

ولا كينونةَ من دون كائن. فالـ«شيءٌ مّا» بما هو الحاملُ الفكريّ الضروريُّ للمفهوم، بما في ذلك مفهوم الكينونة، هو التجريدُ الأقصى للشيْئيِّ غيرِ المطابق للتفكير والذي لا يمكن مع ذلك أن يلغيَه أيُّ مسارِ تفكيرٍ مضافٍ؛ ومن دون الـ«شيء مّا» لا يمكن أن يُتفكَّر المنطقُ الصوريّ. إذ أنّه لا يمكن تخليص المنطق الصوريّ من بقاياه الميتامنطقيّة(٥). وإمكانُ أن يتحرّر الفكرُ من الشيئيِّ بواسطة صيغةٍ 'بعامّةٍ'، أعني فرْضَ الشكل المطلق، إنّما هو وهم. فالشيْئيُّ بالنسبة إلى الشكل بعامّة هو من حيث القوامُ، تجرُبةُ مضمونِ ما هو شيئيّ.

---

(٥) يمتنع هيغل في التعليق الأوّل على الثلاثيّة الأولى للمنطق، عن الابتداء بالـ«شيءٍ مّا» بدلا من الكينونة. (أنظر: هيغل، مصدر مذكور، وبخاصّة ص. ٧٣؛ ٦٢-٦٣). وبهذه الكيفيّة يستبق كامل العمل على بيان أوليّة الذات في معناها، مثاليًّا. لن تتطوّر الجدليّةُ عنده على غير هذا المنوال، ولو ابتدأ بشيء مّا مجرّد كما سيناظر ذلك ملمحا أساسيّا للأثر الأرسطوطاليسيّ. ومع أنّ تصوّر شيءٍ مّا بما هو كذلك يمكن أن يُجيز اللامتطابق أكثر من تصوّر الكينونة، فإنّه يكاد لا يقلّ عنه موسوطيّةً. فلن يكون بالإمكان أيضا البقاء عند مفهوم الـ«شيء مّا»، إذ أنّ تحليليّته سيتعيّن فيها التقدّم في الحركة باتّجاه ما يتفكّر هذا المفهومُ: أي باتّجاه اللامفهوميّ. وفضلا عن ذلك، هيغل نفسُه لا يستطيع أن يحتمل أدنى أثرٍ للاّمطابقة في بداية المنطق، الأثرَ الذي يذكّر به لفظُ «شيء مّا». [هو في الألمانيّة لفظُ: Etwas وليس عبارةً مركبّة كما في العربيّة= ن.ع.].

وبالتلازم، لا يمكن أيضا على جهة القطب الذاتيّ المقابل، أن ينفصل المفهومُ المحض، وظيفةُ التفكير، انفصالا جذريّا عن الأنا الكائن. لقد كان الوهم الأوّلُ(*) للمثاليّة منذ فيشته يكمن في أنْ يستطيع المرءُ في حركة التجريد، أن يتخلّص من الذي يُجرَّد منه. فهذا مفصول عن الفكر، ومطرودٌ من ملكوته المخصوص، وليس معدوما في ذاته؛ والاعتقادُ في ذلك سحريّ. كذلك سيناقض التفكير مفهومَه الذي من دون المفكَّر فيه، وهذا المفكّر فيه سيدلّ دوما على الكائن، على الأقلّ كما يُفترَض أنّ التفكير المطلقَ يضعه بدءًا: ما هو على التبسيطِ، بتقديم وبتأخير(**). أمّا منطق اللاتناقض فيستنكره؛ ووحدها الجدليّةُ بمقدورها أن تتفهّمه ضمن النقد الذاتيّ للمفهوم. وهذا النقد إنّما يُثيرُه موضوعيًّا، مغزى ما استعرضه نقدُ العقل، ونظريّةُ المعرفة، ويبقى لذلك قائما بعد فوات المثاليّة التي بلغت عندهما أوْجَها. فالفكر يُفضي إلى اللحظة المثاليّة التي هي نقيضٌ له؛ ولا يمكن لهذه اللحظة أن تتبخّر في الفكر. ما زال التصوّر الكنطيُّ يسمح بثنائيّاتٍ من مثْل الشكل والمضمون، الذات والموضوع، من دون أن تحيّرَه الموسوطيّةُ المتبادَلةُ للأزواج المتقابلة؛ إذ أنّ هذا التصوّرَ لم يعِ طبيعتَه الجدليّةَ، ولم يفهم التناقضَ على أنّه محايثٌ لمعناها. لقد كان معلّم هيدغر، هوسّرل هو أوّل من أذكى فكرةَ القبْليّة حدّ أنّه غدا من الممكن ضدّ إرادته وإرادة هيدغر، أن يشتقّ المرء من دعوى الأفكار(***)، جدليّتَها[1]. لكن، حالما تنْحَتم الجدليّةُ لا يمكن أن تبقى كما يجري الأمر في الأنطولوجيا والفلسفةِ الترنسندنتاليّةِ، عند مبدئها، ولا يمكن أن يُحتفَظ بها بنيةً حمّالةً أيّا كانت تنويعاتُها. إذ أنّ نقد الأنطولوجيا لا يريد أن يفضي إلى أيّ

(*) وردت باليونانيّة: πρώτον ψεῦδος

(**) وردت باليونانيّة: ὕστερον πρότερον (وتعني حرفيّا: المقدَّم/المؤخَّر في آن)

(***) وردت باليونانيّة: εἴδη (وهي جمعُ إيدوسْ).

أنطولوجيا أخرى، ولا حتّى إلى أنطولوجيا اللاأنطولوجيّ. وإلاّ وضع هذا النقدُ مجرّدَ آخرَ على أنّه الأوّل بإطلاق؛ وهذه المرّة، ليس التطابق المطلقَ، الكينونة، المفهوم، بل اللامتطابق، الكائن، الحدثيّة. ومن ثمّ سيؤقنِم مفهومَ اللامفهوميّ وسيفعل عكسَ ما يدلّ عليه. إنّ الفلسفة الأساسيّة، الفلسفة الأولى(*)، تتضمّن بالضرورة أوليّةَ المفهوم؛ وأمّا إنكارُها فيؤدّي إلى التخلّي عن شكلٍ ما يُزعم أنّه تفلسفٌ أساسيّ. كان بإمكان الفلسفة أن تُشفي غليلَها في فكرة الإدراك الباطن الترنسندنتاليّ أو أيضا فكرة الكينونة، طالما أنّ هذه المفاهيم كانت بالنسبة إليها، مطابقةً للتفكير الذي تتفكّر. أمّا إذا أُلغيت هذه المطابقةُ مبدئيًّا، فإنّها تستأصل في تهاويها، سكينةَ المفهوم بما هو الأقصى. ولمّا كان الطابَع الأساسيُّ لكلّ مفهومٍ كليٍّ يتفكّك أمام الكائن المتعيّن، لم يعُد يحقّ للفلسفة أن تأمل في الجملة الشاملة.

الحاجةُ إلى الشيْآنيِّ [ولزومُه]

في **نقد العقل المحض**، يحتلّ الاحساسُ بما هو الـ«شيء مّا» منزلةَ الأنطيِّ الذي لا ينحلّ. لكن ليس للإحساس أيُّ أوّليّة من حيث شرفُ المعرفة، على أيّ كائن فعليٍّ آخرَ. ذلك أنّ الـ«لَهُ» التي للإحساس والتي هي في نظر التحليليّة الترنسندنتاليّة، عرَضيّةٌ ومرتبطةٌ بأحوال أنطيّة، لا تتعرّف إليها بصفتها دعوى مشروعةً، التجرُبةُ كما تتنزّل ضمن مراتبيّتها التفكُّريّةِ، وكما تتقرّر على أنّها الأوّل؛ كما لو أنّ ما هو بالنسبة إلى أيّ وعي إنسانيّ فرديّ، أخيرٌ مزعومٌ سيكون في ذاته الأخيرَ، وكما لو أنّه لن يجوز لأيّ وعيٍ إنسانيٍّ فرديّ آخرَ محدودٍ بنفسه، أن يطالب بذاتِ الامتياز لإحساساته. لكن لو فرضنا أنّ

(*) وردت باليونانيّة: πρώτη φιλοσοφία

الصورة، الذاتَ الترنسندنتاليّةَ، تكونُ لتشتغل، وبالتالي لتحكم بصدْق، في حاجة ماسّةٍ إلى الإحساس، لتَعيّن ألاّ تُثبَّت على نحو شبه أنطولوجيّ، عند الإدراك الباطن المحض وحسب، بل أيضا عند قطبه المضادّ، أي عند مادّتها. وسيتحتّم أن يخلخل هذا سائرَ التقويم الذاتيّ الذي لا يمكن حسَب كنط، أن تُردَّ المادّة إليه. لكن من ثمّ ستتهاوى فكرةُ لامتغيّرٍ ثابتٍ، المساوي لذاته. فهذه الفكرةُ تُشتقّ من هيمنة المفهوم الذي كان يريد أن يبقى ثابتا بالنظر إلى مضامينه، وتحديدا «المادّة»، ولذلك كان في عمَهٍ عنها. إنّ للإحساسات، للمادّة الكنطيّة، التي من دونها لن يكون ممكنا البتّةَ تمثُّلُ الصور، والتي هي من جانبها أيضا شروطٌ لإمكان المعرفة، طابعَ الزائل. فاللامفهوميّ الذي هو لازمٌ للمفهوم، ينكرُ كونَه-في-ذاته، ويبدّله. ذلك أنّ مفهومَ اللامفهوميّ لا يمكن أن يبقى لدن ذاته، في نظريّة المعرفة؛ وهذا ما يلزم عن المغزى الموضوعيّ-الشيْآنيّ الذي للفلسفة. فكلّما تعزّزت الفلسفةُ بمغزاها الموضوعيّ-الشيآنيّ، تناولت هذا المغزى مع الكائن التاريخيّ، باعتباره موضوعا لها، وليس ذلك مع شلّنغ وهيغل وحسب، بل على نحوٍ قسريّ(*) عند أفلاطون الذي كان عمّدَ الكائنَ لاكائنًا، وكتب مع ذلك نظريّةً في الدولة تتصاهر فيها الأفكار الأزليّة مع التعيينات الخُبريّة من مثْل تبادل المتعادِلات وتقسيم العمل. أمّا اليوم فقد صار أكاديميّاً، سلسًا التمييزُ بين فلسفة منتظمة ومرتَّبةٍ سيتعلّق الأمر فيها بالمفاهيم العليا، وإنْ أنكرت أيضا مفهوميّتَها، وبين مجرّد علاقةٍ بالمجتمع تكوينيّة ومفارِقة للفلسفة، قد تكوّن سوسيولوجيا المعرفةِ ونقدُ الإيديولوجيا نموذجيْها غيرَ المحمودَيْن. والتمييزُ غيرُ وجيه بقدر ما أنّ الحاجة إلى فلسفة منتظمة هي من جانبها، مظنونٌ فيها. فالفلسفة

(*) وردت بالفرنسيّة: contrecœur

المتخلّفةُ التي ترتعد خوفا على خلوصها، لا تتلفّت عن كلّ ما كانت تجد فيه سابقا، جوهرَها، وحسب، بل يجد التحليل الفلسفيُّ محايِثا ضمن ما يُزعم أنّه مفاهيم محضٌ وضمن مغزى حقيقتها، ذلك الأنطيَّ الذي يُفزع دعوى الخلوص فتتخلّى عنه إذ ترتجف في عليائها، وتتركه للعلوم الجزئيّة. إنّ أصغر بقيّةٍ أنطيّةٍ في المفاهيم التي تحتكّ بها عبثًا، الفلسفةُ المنتظمةُ، تُلزمُها بتناول الكائن-هنا نفسه على نحو تفكّريٍّ، بدلاً من الاكتفاء بمجرّد مفهومه ومن الادّعاء بأنّها في مأمن ممّا يدلّ عليه. بعد طرح المكان والزمان، لا يكمن مغزى التفكير الفلسفيّ لا في البقايا ولا في الاعتبارات العامّة حول الزمكانيّ. ذلك أنّه يتبلّرُ في الجزئيّ، في ما هو متعيّنٌ مكانا وزمانا. ومن ثمّ، مفهوم الكائن بما هو كذلك ليس سوى ظلّ المفهوم الكاذب للكينونة.

«الميتافيزيقا غُلبةً بصريّةً»

حيثُما عُلّم أوّلٌ بإطلاق، تعلّق الأمرُ دوما كأنْ بلازمته المعقولة، بحدٍّ ذي مرتبة أدنى، بما هو متنافرٌ وذلكَ الأوّلَ على الاطلاق؛ ومن ثمّ، الفلسفة الأولى(*) والثنائيّةُ متلازمتان. ولكي تتخلّص الأنطولوجيا الأساسيّة من هذه، يجب عليها أن تُبقي على ما هو أوّلٌ عندها بعيدًا عن التعيين. ولم يجر الأمر مجرًى أفضل بالنسبة إلى الأوّل عند كنط، أعني الوحدةَ التوليفيّة للإدراك الباطن. إذ عنده أنّ كلّ تعيين للموضوع هو استثمارٌ للذاتيّة في المتنوّع الخلو من الكيف، من دون اعتبار أنّ الأفعال المعيّنةَ التي تصدُق في نظره، إنجازاتٍ تلقائيّةً للمنطق الترنسندنتاليّ، تكوّن أيضا لحظةً لا تكونُها هي ذاتُها؛ ألاّ يُشمَّل إلاّ ما تهيّأ لذلك أيضا من نفسه، وطالب به. فالتعيين بصفته فعلا، ليس ذاتيًّا

(*) وردت باللاتينيّة: prima philosophia

صرفا، ولذلك انتصار الذات المتنفّذةِ أجوفُ، أعني الذاتَ التي تسُنّ القوانين التي تفرضها على الطبيعة. لكن بما أنّ الذات والموضوع ليسا على الحقيقة كما في الخطاطة الكنطيّة، ثابتيْن أحدهما بإزاء الآخر، بل هما متغلغِلان أحدُهما في الآخر، فإنّ تَردّي الشيء عند كنط، إلى مجرَّدٍ شَواشيٍّ يؤثّر أيضا على القوّة التي يُفترَض أنّها تشكّل هذا المجرّد. فالسحر الذي تمارسه الذاتُ، يصير تطويقا للذات؛ وكلاهما تطاردهما لعنةُ الزائل عند هيغل. ذلك أنّ الذات تُنهَك قواها وتُفْتقر في العمل المقولاتيّ؛ فلكي يكون بإمكانها أن تعيّن وتتلفّظ بما هو منتصبٌ أمامها، حتّى يحوَّل إلى موضوع بالدلالة الكنطيّة، يجب عليها لأجل المحافظة على المصداقيّة الموضوعيّة لتلك التعيينات، أن تتخفّف إلى مجرّد عموميّةٍ، وألاّ تقْتطِمَ منها أقلَّ من موضوع المعرفة حتّى يُردّ من ثمّ وطبقا للبرنامج، إلى مفهومه. وعليه، تتقلّص الذاتُ المُمَوضِعةُ إلى نقطة العقل المجرَّد، وفي نهاية المطاف، إلى اللاتناقض المنطقيّ الذي ليس له من جانبه أيٌّ معنى في استقلال عن الموضوع المعيَّن. إنّ الأوّل على الإطلاق يبقى بالضرورة غيرَ متعيّن بقدر عدم تعيّن الحدّ الذي يقابله؛ ولا تنفتح وحدةُ النقائضيِّ المجرَّدِ على أيّ سؤال استرداديٍّ عن حدٍّ سابقٍ عيْنيّ. بل تتفكّك بالأحرى البنيةُ الراسخة في الثنائيّة، بمقتضى تعييناتِ قطبيْها من حيث يكون كلٌّ منهما لحظةَ نقيضِه. ومن ثمّ، الثنائيّةُ قائمةٌ مسبّقا في الفكر الفلسفيّ، فلا مناص منها بقدر ما أنّها تصير زَللا ضمن مجرى تطوّر التفكير. وليس التوسيطُ سوى التعبير الأعمّ عن ذلك، تعبيرا هو في حدّ ذاته، غيرُ كاف. — لكن، إذا حُطّمت دعوى الذات في أنّها الأوّلُ، الدعوى التي ما تنفكّ تُلهم الأنطولوجيا، فإنّ ما هو طبقا لرسْم الفلسفةِ التقليديّة، ثانويٌّ لا يبقى أيضا ولوقت طويل، ثانويّاً، تابعا بدلالتيْ اللفظ. والاستهانةُ بتلك الدعوى كانت الصورةَ المعكوسة للابْتذال الذي مُفاده أنّ كلّ

كائن يلوّنه الملاحِظُ، ويتلوّن بمجموعته أو جنسه. والحقُّ أنّ معرفة اللحظةِ الذاتيّة للتوسيط في الموضوعيّ، تتضمّن نقدَ تمثّلِ نظرةٍ نافذةٍ إلى الفي-ذاته المحض، نقدا يربض حين يُنسى، خلف ذلك الابتذال. لقد كانت الميتافيزيقا الغربيّة باستثناء الهراطقة، عُلبة بصريّة. فالذات التي هي لحظةٌ مقيَّدةٌ وحسب، كانت قد حبستها تلك الميتافيزيقا إلى الأبد، في إنّيتها، انتقاما من تأْليهها. وكأنْ من كُوَى حصنٍ، تنظر الذاتُ سماءً سوداءَ سيبزُغ فيها نجمُ الفكرة أو الكينونةِ. وإنّه بالتحديد السورُ المحيطُ بالذات هو الذي مع ذلك يلقي على كلّ ما تتضرّع إليه الذاتُ، ظلَّ الشيْئيِّ الذي تحاربه مجدِّدا الفلسفةُ الذاتيّة بلا حول ولا قوّة. أيًّا كان ما يحمله لفظُ 'كينونة' تجرُبةً، لا يمكن أن يُعبّر عنه إلاّ في تشكّلات الكائن، وليس بواسطة النفور منه؛ وإلاّ صار مغزى الفلسفة نتيجةً حسيرة لعمليّةِ طرْحٍ كما هو الحال سابقا في مضمون الايقان الديكارتيّ من الذات، من الجوهر المفكِّر. فليس بإمكان المرء أن ينظر أبعَدَ من ذلك. وما سيكون ما وراءً، لا يظْهَر إلاّ ضمن الموادّ والمقولات. بهذه الكيفيّة، ستنفصل حقيقةُ الفلسفة الكنطيّةِ عن لاحقيقتِها. فهي حقيقةٌ من حيث تقوّض وهمَ المعرفة اللاموسوطةِ بالمطلق؛ ولاحقيقةٌ من حيث توصّف هذا المطلقَ طبقا لأنموذجٍ، أعني أنموذجَ الوعي غير الموسوطِ ولو كان يكون مطابقا للعقل الأصليّ-الأنموذجيّ(*). والبرهنةُ على هذه اللاحقيقةِ هي حقيقةُ المثاليّةِ الما بعد كنطيّة؛ لكنّ هذه هي بدورها لاحقيقةٌ من حيث تساوي بين الحقيقة الموسوطةِ ذاتيًّا وبين الذات في ذاتها، كما لو كان مفهومُها المحضُ الكينونةَ نفسَها.

(*) وردت باللاتينيّة: intellectus archetypus

في أنّ اللاتناقض لا يَقبل الأقْنَمَة

مثل هذه الاعتبارات تقدّم ظاهرَ مفارقة. ذلك أنّ الذاتيّةَ، التفكيرَ نفسَه، لن يُفْسَرا انطلاقا من الذات، بل من الحدثيِّ، وبخاصّة من المجتمع؛ لكنّ موضوعيّةَ المعرفةِ من جانبها، لن تكون من دون تفكير، وذاتيّة. مثْلُ هذه المفارقة تنجُم عن العيار الديكارتيّ الذي مفادُه أنّ فسْر اللاحِق، على الأقلّ اللاحق منطقيّا، إنّما يتأسّس على السابق. ولم يعدْ هذا العيار مُلزما. إذ أنّه طبقا لمقياسه، ستكمن الواقعةُ الجدليّةُ في مجرّدِ(*) التناقض المنطقيّ. لكن لا يمكن فسْر هذه الواقعة بناءً على خطاطة نظام تراتبيٍّ يُستحضَر من الخارج. وإلاّ افترضت محاولةُ الفسر فسرا يتعيّن عليها هي رأسًا، أن تجده؛ فتفترض اللاتناقضَ، مبدأَ التفكير الذاتيّ، على أنّه محايث لما يُتفكَّر، للموضوع. ومن منظورٍ معيّن، المنطق الجدليّ هو أكثر وضعيّةً من الوضعانيّة التي يُبطلها: إذ أنّه بصفته تفكيرا، يحترم ما ينبغي التفكير فيه، الموضوعَ، حتّى حيث لا يستجيبُ إلى قواعد الفكر. فتحليله إنّما يطالُ قواعدَ الفكر. وليس التفكير في حاجة إلى أن يكتفي بمشروعيّته؛ إذ أنّه بوسعه أن يفكّر ضدّ نفسه من دون التضحية بنفسه؛ ولو كان حدٌّ مّا للجدليّة ممكنا، لوجب اقتراحُ شيء من هذا القبيل. فلا يجب أن تبقى أدواتُ التفكير متجذّرةً فيه؛ إذ أنّ التفكير يذهب بعيدا حدّ أنّه ينفذُ إلى الجملة الشاملة لدعواه المنطقيّة باعتبارها عمَها. وما يبدو على أنه لا يُطاق، أي أنّ الذاتيّةَ تفترض الحدثيَّ لكنّ الموضوعيّة تفترض الذاتَ، ليس ممّا لا يُطاق إلاّ بالنسبة إلى ذلك العمه، أقنمةً لعلاقة الأسّ بالنتيجة، وللمبدإ الذاتيِّ الذي لا يلتزم بتجرُبة الموضوع. إنّ الجدليّة بصفتها نهجا فلسفيًّا، هي العملُ على فكّ عقدة المفارقة بواسطة وسيلة التنوير الأقدم، أي الحيلة

(*) وردت بالفرنسيّة: simple

والمكر. وليس عرَضا أنّ المفارقة كانت منذ كيركغارد، الشكل المنحطّ للجدليّة. إنّ العقل الجدليّ يحرّكه دافعُ التعالي على العلاقة الطبيعيّة وعمهِها الذي يستمرُّ في القهر الذاتيّ للقواعد المنطقيّة، من دون فرض هيمنته عليها: من دون تضحية ولا انتقام. وماهيّتُه أيضا إنّما هي صائرةٌ وزائلةٌ، مثل المجتمع المضادّ [لها]. وبالطبع، قلّما يجد التضادُّ حدودَه في المجتمع، مثله مثل الألم. فبقدر ما لا ينبغي توسيع الجدليّة لتتّسع الطبيعةَ، مبدأً كليًّا للتفسير، لا ينبغي أيضا تأسيس حقيقتَيْن الواحدةَ إلى جانب الأخرى، الحقيقة الجدليّة المحايثة للمجتمع، وأخرى تكون بالنسبة إليها سيّانيّة. ذلك أنّ الفصل بين كينونة اجتماعيّة وبين أخرى خارج المجتمع، فصلا موّجَها بمقتضى تقسيم العلوم، إنّما يوهم في ما يتعلّق بأنّ النموّ الطبيعيّ الأعمى يستمرّ[٢] ضمن التاريخ التابع. فلا شيء يفضي إلى خارج علاقةِ المحايثة الجدليّة هذه إلاّها. والجدليّةُ إنّما تتناولها نقديًّا، وتتفكّر حركتَها، وإلاّ ما كانت مشروعيّة كنط ضدّ هيغل لتسقط بالتقادُم. فهذه الجدليّة هي سلبيّة. وفكرتها إنّما تسمّي الفرْق عن هيغل. إذ عند هيغل، كانت تتطابق الهويّةُ والإيجابيّة؛ فكان يُفترَض أنّ تنزيلَ اللامتطابق والموضوعيّ كلّه ضمن الذاتيّة التي وُسّعت ورُفعتْ إلى روحٍ مطلق، يؤدّي إلى المؤالفة. في المقابل، قوّةُ الكلّ التي تفعل في كلّ تعيينٍ فرديّ، ليست سلبًا له وحسب، بل هي أيضا في حدّ ذاتها، السلبيُّ، اللاحقُّ. وفلسفةُ الذاتِ المطلقة والشاملة، هي جزئيّةٌ[٥]. أمّا معكوسيّةُ أطروحة الهويّة التي هي محايثةٌ لهذه

---

(٥) لقد كانت للفظ 'هويّة' في تاريخ الفلسفة الحديثة، دلالاتٌ عدّة. فكان يعني في طورٍ أوّل، وحدةَ الوعي الشخصيّ: أنّ أنا يحافظ على نفسه هو هو في تجاربه كلّها. وهذا ما كان يدلّ عليه «الأنا أفكّر» الكنطيّ «الذي يجب أن يلازم تمثّلاتي كلّها». ثمّ كان يُفترَض بعد ذلك، أن تدلّ الهويّةُ على المتطابق شرعًا في كلّ كائن محبوّ بالعقل، التفكير بما هو كليّةٌ منطقيّة؛ ثمّ على التطابق الذاتيّ لكلّ

الأطروحة، فتعمل ضدّ مبدئها الروحيّ. وإذا أمكن اشتقاق الكائن كليًّا من الرّوح، فإنّ الرّوح يصير وفي ذلك وبالٌ عليه، إلى شبيهٍ لمجرّد الكائن الذي يزعم مناقضتَه: وإلاّ لن يتطابق الرّوح والكائن. وإنّه تحديدا مبدأ التطابق الذي لا يُشبع، هو الذي يُديم التعارضَ بمقتضى قمع المتناقض. إذ أنّ ما لا يحتمل أيّ شيء لن يكون مثلَه، إنّما يحول دون المؤالفة التي يخطئ فيها المرمى. وعنفُ التسوية إنّما يعيد إنتاجَ التناقض الذي يُلغيه.

في علاقةٍ باليسار الهيغليّ

لقد اعترض كارل هورشْ في المقام الأوّل ثمّ موظّفو الديامات(*)، بالقول إنّ التحوّل إلى اللامتطابق سيكون بمقتضى طابعه النظريّ

موضوعِ تفكير، مجرّد أ=أ. وختاما من منظور نظريّة المعرفة: على أنّ الذات والموضوع أيّا كان توسيطُهُما، يتطابقان. لا يُميَّز البتّة بصرامةٍ حتّى عند كنط أيضا، بين المستويين الأوّليْن للدلالة. وليس هذا نتيجة لاستعمال رخْوٍ للّغة. ذلك أنّ الهويّة تشير بالأحرى إلى نقطة استواء اللحظة السيكولوجيّة واللحظة المنطقيّة في المثاليّة. فالكليّة المنطقيّة التي من قبيل كليّة التفكير، ترتبط بالهويّة الفرديّة التي من دونها لن تتنتَّجَ، لأنّه لولا ذلك ما من ماضٍ سيُحفظ في الحاضر، ومن ثمّ بعامّة، لا شيء سيكون متهويّا متطابقا. والرجوع إلى هذا إنّما يفترض كليّةً منطقيّةً، وهو ما به يستعين التفكيرُ. ف«الأنا أفكّر» الكنطيّ، لحظة الوحدة الفرديّة، يقتضي أيضا وباستمرارٍ كليًّا فوقْفرديًّا. وليس الأنا الفرديُّ واحدا إلاّ بمقتضى كليّةِ مبدإ الوحدة العدديّ؛ وحدة الوعي ذاتها بما هي شكلُ انعكاس للتطابق المنطقيّ. أنّ وعيا فرديّا هو كذلك، لا يصدُق إلاّ بالافتراض المنطقيّ للثالث المرفوع: أنّه ليس يمكن أن يكون آخرَ. وبهذا المعنى، فرديّتُه هي فوقْفرديّةٌ، لا لشيء إلاّ لتكون ممكنة. وليس لأيٍّ من هاتين اللحظتين أوليّةٌ على الأخرى. إذ أنّه لو لم يكن أيُّ وعي متطابق، أيُّ هويّة في الجزئيّ، لما كان أيُّ كليّ، والعكس بالعكس. كذلك تتقرّر في نظريّة المعرفة، مشروعيّةُ التصوّر الجدليّ للجزئيّ والكليّ.

(*) اختصارٌ بالألمانيّة لعبارة 'جدليّة ماديّة'.

والنقديّ المحايث، تنويعةً غيرَ ذاتِ وزنٍ للهيغليّة المحدَثة أو لليسار الهيغليّ الذي وقع تجاوُزه تاريخيّا؛ كما لو أنّ النقد الماركسيَّ للفلسفة سيُسقِط الفلسفةَ، والحال أنّ المرءَ في الشرق يرغب في الوقت نفسه وبشيء من التحذلُق الثقافيّ، في عدم التخلّي عن الفلسفة الماركسيّة. لقد خفض اشتراطُ وحدة البراكسيس والنظريّة، على نحوٍ لا رادّ له، النظريّةَ إلى خادمة؛ وألغى منها ما كان سيتعيّن أن تُنجزَه ضمن هذه الوحدة. ومن ثمّ تحوّلت التأشيرة العمليّةُ التي تُطالَب بها كلُّ نظريّة، إلى ختْمِ مراقبة. لكن، بما أنّه في النظريّة–البراكسيس الممجَّدة، النظريّةُ هي التي سقطت، فإنّ البراكسيس غدتْ بلا مفهومٍ، جزءا من السياسة التي يُفترض في النظريّة أنّها ستُخرجها منها؛ ومن ثمّ صارت البراكسيس متروكةً للسلطة. وكانت تصفيةُ النظريّة بواسطة التمادي في الدغمائيّة وحظر التفكير، قد أفضت إلى براكسيسٍ فاسدة؛ وإنّه لمن مصلحة البراكسيس نفسِها أن تستعيد النظريّةُ استقلاليّتَها. فالعلاقة القائمة بين اللحظتين كلتيهما لم تُحسم قطُّ، بل هي تتغيّر تاريخيّا. واليومَ حيث يشُلّ التشاغلُ المهيمِنُ النظريّةَ ويقدح فيها، تكوّن النظريةُ من حيث مجرّدُ وجودها وعلى الرغم من قصورها كلِّه، شهادةً ضدّه. ولذلك هي ذاتُ مشروعيّةٍ ومستكرَهة؛ إذ من دونها، البراكسيس التي تريد دائما أن تغيّر، لن يكون بإمكانها أن تتغيّر. ومن يطعن على النظريّةِ بأنّها مغالَطةٌ تاريخيّةٌ، إنّما يخضع إلى الموضع الدارجِ حيثُ يُعتبَر باليًا ذاك الذي ما ينفكّ يؤلم من جهة كونه عتيقا. ومن ثمّ، مجرى العالَم هو تحديدًا، الذي يُستَظهَر، المجرى الذي لا تقوم فكرةُ النظريّة إلاّ على عدم التسليم به، وإنْ لم تُصبْ نظريًّا، وحتّى إذا نجح إلغاؤها إمّا وضعانيّا أو عن طريق حيَل السلطة. وفضلا عن ذلك، السخَط على التذكير بنظريّةٍ يكون لها وزنٌ بعينه، ليس ببعيدٍ عن اللهاث الذي تشي به بعض الاستعمالات الفكريّة في المعسكر الشرقيّ. إذ أنّ الخوف من

تبعيّة الإرث ومن الرائحة العفنة للمدارس، الذي يلازم كلّ استئناف للحوافز المقنَّنة من منظور تاريخ الفلسفة، إنّما يدفع منذ وقت طويلٍ، التيّارات المدرسيّةَ إلى التباهي بطريقة لم نعهدها قطُّ من قبل. هو ذا تحديدا ما يقوّي الاستمراريّةَ المحتومةَ لما هو قائمٌ معهود. لكن بقدر ما يكون مشكوكا فيها الطريقةُ التي تعتمد بشكل أصخبَ، تجارب أصليّةً، وبقدر ما تسرع في تحصيل مقولاتِها من الإواليّة الاجتماعيّة، لا يحسن أيضا أن نساوي الأفكارَ بما تصدر عنه؛ فهذه العادةُ هي أيضا، جزء لا يتجزّأ من فلسفة الأصل. مَن يقاوم النسيان، أعني بالطبع نسيانَ التاريخ، وليس مثْل هيدغر، نسيانَ الكينونة الذي يقع خارج التاريخ؛ ومن يقاوم ما يُطالَب به من كلّ حدبٍ وصوبٍ، تضحيةً بحريّةٍ للوعي تحقّقت سابقا، لا ينافح على طريقة المحامين، عن أيّ اسْتصلاح فكريّ-تاريخيّ. أنّ التاريخَ يتخطّى المواقف، فهذا لا يُعتبر حكما على مغزى حقيقته إلاّ لدى أولئك الّذين يعتبرون التاريخَ محكمةَ العالَم. وفي غالب الأحيان، ما يُسوّى ويُحسَم ولكن من دون أن يُستوعَب نظريًّا، لا يقدّم مغزى حقيقته إلاّ في وقت لاحق. فيصير تقيُّحا للعافية المهيمِنة؛ وهذا ما يقودنا إليه من جديد في وضعيّاتٍ متغيّرة. ما بقي غيرَ كافٍ عند هيغل وماركس، إنّما انتقل إلى البراكسيس التاريخيّة؛ ولذلك لا بدّ من إعمال الفكر فيه مجدّدا ونظريًّا، بدلا من أن يُذعن الفكرُ على نحو غيرِ معقولٍ، إلى أوليّة البراكسيس؛ ذلك أنّ البراكسيس نفسَها كانت مفهوما نظريًّا رفيعا.

«منطقُ التفكيك»

يتراءى إنكار هيغل في تناقضٍ يتعلّق بالكلّ ولا ينفضُّ طبقا لبرنامج، باعتباره تناقضا جزئيّا. فهيغل بصفته ناقدا للفصل الكنطيّ بين الشكل وبين المضمون، كان يريد فلسفةً من دون شكل قابلٍ للفصل،

ومن دون منهجٍ يُستعمَل في استقلاليّة عن الشيء، ومع ذلك كان قد توخّى نهجا بعينه. وبالفعل، ليست الجدليّة منهجا وحسب، ولا شيئا من الواقع الفعليّ بالفهم الساذج للعبارة. أمّا أنّها ليست منهجا: فلأنّ الشيء غير المؤتلِف الذي يعوزه تحديدا ذلك التطابقُ الذي يستبدله الفكرُ، هو مشحون بالتناقض ويعارض كلّ محاولة لتأويله تأويلا يقع الإجماعُ عليه. ومن ثمّ، الشيءُ وليس نزوعُ الفكر إلى التنظيم، هو الذي يُثير الجدليّة. وأمّا أنّها ليست مجرّدَ شيء من الواقع الفعليّ: فلأنّ التناقضيّةَ مقولةُ تفكُّرٍ، المواجهةُ في التفكير بين المفهوم وبين الشيء. ومن ثمّ، الجدليّةُ نهجاً إنّما تعني التفكيرَ ضمن التناقضاتِ بمقتضى وضدّ التناقض الذي يُتعنَّى في الشيء. وبما هي تناقضٌ قائمٌ في الواقع، فهي مناقَضَةٌ للواقع. لكنّ مثل هذه الجدليّة لم تعُد تتلاءم مع هيغل. ذلك أنّ حركتها لا تنزع إلى التطابق ضمن اختلاف كلّ موضوع عن مفهومه؛ بل ترتابُ بالأحرى في المتطابق. ومنطقها إنّما هو منطق الفكّ والتفكيك: فكّ الشكل المعَدِّ والموْضَعِ للمفاهيم الذي ينتصب في المقام الأوّل وبلا توسيطٍ، أمام الذات العارفة. وتطابق هذا الشكل مع الذات إنّما هو اللاحقيقة. إذ مع هذا التطابق، ينازل التشكيل الذاتيُّ المسبَّقُ للظاهرة اللامتطابقَ، الفردَ الذي لا يُقال(*). أمّا المفهوم الشامل للتعيينات المتطابقة فسيُناظر الأمثل المنشودَ للفلسفة التقليديّة، البنيةَ القبْليّةَ وشكلَها المتأخّر الضاربَ في القِدم، الأنطولوجيا. لكنّ هذه البنيةَ هي بالنظر إلى كلّ مغزى نوعيّ، ومن حيثُ تُحفظُ على نحوٍ مجرّد، سلبيّةٌ بالمعنى التبسيطيّ، قهرٌ وقد صار روحا. وما زالت سلطةُ هذه السلبيّة تؤدّي وظيفتها إلى اليوم على نحوٍ فعليّ. إذ أنّ ما سيكون مغايرا لم يبدأ بعدُ. وهذا ما يؤثّر على التعيينات

(*) وردت باللاتينيّة: individuum ineffabile

الفرديّة جميعا. فأيّ تعيين يهلّ على أنّه خلوٌ من التناقض، ينكشف مشحونا بالتناقض مثل النموذجيْن الأنطولوجيّين كينونة ووجود. فلن تبلغ الفلسفةُ أيَّ إيجابيّ سيكون متطابقا مع بنائها. وفي مسار إبطالِ الأسطورة، لا بدّ أن تُنفى الإيجابيّةُ حتّى في العقل الأداتيّ الذي يعمل على ذلك الإبطال. إذ أنّ فكرةَ المؤالفة تمنع تنزيلها الإيجابيَّ ضمن المفهوم. غير أنّ نقد المثاليّة لا يفرغ ممّا كان قد استفادَ البناءُ على أساس المفهوم تمييزا ورصانةً، ولا من الطاقة التي كان قد بلغها تدبيرُ المفاهيم منهجيًّا. فلا يتعدّى الطوقَ المثاليَّ إلاّ ما هو مدوَّنٌ في شكله، وما يسمّيه باسمه بعد إنجاز مساره الاستدلاليّ، وما يبرهن على المفصوم واللاحقّ ضمن تطوير المفهوم الشامل للجملة الشاملة. أمّا التطابق المحضُ فهو ما تضعه الذاتُ، وبهذا المعنى هو ما يُجلَب من الخارج. لذا، نقدُه على نحو محايث، يعني بقدر معتبَرٍ من المفارقة، نقدَه أيضا من الخارج. فلا بدّ للذات أن تستدرك ما اقترفته في حقّ اللامتطابق. ومن ثمّ تحديدا، تتحرّر من ظاهر كونها-لذاتها المطلق. فهذا من ناحيته إنّما هو نتاجُ التفكير المطابِق الذي بقدر ما يحطّ من قيمة الشيء باعتباره مجرّدَ مثال يُضرب على نوعه أو جنسه، يظنّ أنّه قد احتازه بما هو كذلك من دون سهمٍ ذاتيّ.

في جدليّة التطابق

بما أنّ التفكير ينغمس في ما ينتصب أمامه في المقام الأوّل، في المفهوم، ويتحقّق من طابعه النقائضيّ المحايث، فإنّه ينساق إلى فكرةِ شيء مًّا سيتنزّل ما وراء التناقض. فتعارُض التفكير مع ما هو متنافرٌ وإيّاه إنّما يعيد إنتاجَ نفسه ضمن التفكير ذاتِه بما هو تناقضُه المحايث. ومن ثمّ النقدُ المتبادَل للكلّيّ والجزئيّ، وأفعالُ المطابَقة التي تحكم في ما إذا كان المفهومُ يُنصف ما يُدرَك وفي ما إذا كان الجزئيّ أيضا يملأ

مفهومَه، هي الوسَط الذي يتحرّكُ فيه تفكيرُ اللاتطابق بين الجزئيّ والمفهوم. وليس وسطَ التفكير دونَ سواه. إذا كانت الانسانيّةُ ترومُ التخلّص من القهْر الذي تخضع إليه فعليًّا في شكل المطابقة، فإنّه لا بدّ لها في الوقت نفسه، أن تبلغ التطابقَ مع مفهومها. ولكلّ المقولات الهامّة سهمٌ في ذلك. أمّا مبدأ التبادل، اختزال العمل البشريّ في المفهوم الكلّيّ المجرّدِ لزمن العمل المتوسّط، فهو نسيبٌ في الأصل لمبدإ المطابقة. إذ أنّه في التبادل يكون لهذا المبدإ أنموذجُه الاجتماعيُّ، ومن دون التبادل لن يوجد هذا المبدأ؛ ذلك أنّه بواسطة التبادل تصير كائنات فرديّةٌ وإنجازاتٌ غيرُ متطابقة، متّصلةً ومتطابقة. وتوسيع المبدإ يحوّل العالَم بأسره إلى متطابق، وجملةٍ شاملة. لكن إذا نُفي المبدأ على نحوٍ مجرَّد، وإذا اتُّخِذ أمْثَلَ أنّه لم يعُد ينبغي تمجيدا للنوعيّ الذي لا يقبل الاختزال، أن نتوخّى المتساويَاتِ، فإنّ هذا سيكوّن تِعلّةً للعودة إلى الظلم القديم. إذ أنّ تبادل المتعادلات كان تحديدا يقوم في الأصل على أن يُتبادَل باسْمه، لامتعادلٌ، وعلى حيازةِ فائض قيمة العمل. فلوْ ألغينا بالتبسيط، مقولةَ المقارنة التي هي مقولةُ قيس، لظهرت للعيانِ عوضا عن المعقوليّة التي تسكنُ مبدأَ التبادل وعدًا وإنْ على نحو إيديولوجيّ لا مشاحّة فيه، حيازةٌ بلا توسيط، وعنفٌ: الامتيازُ العاري للأقطاب الاحتكاريّة وللعُصَب. ومن ثمّ، نقد مبدإ التبادل بما هو مبدأ التفكير الذي يقوم على المطابقة إنّما يرومُ تحقيق أمثل التبادل الحرّ والعادل الذي هو إلى يوم الناس هذا، مجرّدُ تعلّل وتذرّع. هو ذا وحده ما سيتعالى على التبادل. وإذا كشفت النظريّةُ النقديّةُ عنه بما هو تبادل المتساوي الذي هو مع ذلك لامتساوٍ، فإنّ نقد التساوي في اللاتساوي يستهدف أيضا التساوي، على الرغم من كلّ شكيّةٍ حيالَ طابَع الضغينةِ للأمْثل البرجوازيّ في المساواة الذي لا يحتمل البتّة أيَّ مختلف نوعيًّا. لو كففنا مع كلّ إنسان، عن اقتطاع أيّ

جزء من عمله الحيّ، لبلغنا التطابق المعقولَ، ولتجاوزَ المجتمعُ التفكيرَ المطابِق. هذا ما يقترب بالقدر الكافي، من هيغل. إذ أنّه يعسر على المرء أن يخطّ الحدّ الفاصل عن هيغل، بواسطة تمييزات جزئيّة، بل يكون ذلك بالأحرى من حيث المقصد: معرفةُ ما إذا كان الوعيُ نظريًّا وفي نتيجته العمليّة، يُثبت ويرغب في تعزيز التطابق حدّا أخيرا ومطلَقا، أو ما إذا كان ما يَخْبِرُه جهازَ قهْر كونيٍّ يحتاج إليه في نهاية المطاف، ليتخلّص من القهر الكونيّ، مثلما أنّ الحريّةَ لا يمكن أن تصير حاقّةً فعليّةً إلاّ من خلال قهر الحضارة، وليس بما هي عودةٌ إلى الطبيعة(*). فلا بدّ من معارضة الجملة الشاملة من حيث يثبُت عندها أنّها غير متطابقة مع نفسها، لاتطابُقا تُنكره طبقا لمفهومها. ومن ثمّ، ترتبط الجدليّةُ السلبيّةُ كأنْ بمبتدئها، بالمقولات العليا لفلسفة التطابق. بهذا المعنى تبقى هي أيضا كاذبةً إذ تسكن إلى منطق التطابق، هذا الذي هو بالذات ما تُفكُّرت ضدّه. ولا بدّ لها أن تصوّب نفسها في مسارها النقديّ الذي يؤثّر على تلك المفاهيم التي تعالجها من حيث الشكلُ كما لو كانت بالنسبة إليها أيضا، المفاهيمَ الأُوَل. فشتّان بين معرفة ما إذا كان تفكيرٌ مّا منغلقٌ من حيث ضرورةُ الشكل الذي لا يمكن أن يتملّص منه أيُّ تفكير، ينبني مبدئيًّا لنفي دعوى الفلسفة التقليديّة في بنية منغلقة نفيا محايثا، وبين ما إذا كان ينزع من نفسه وبصريح العبارة، إلى شكل الانغلاق ذاك متقصّدا أن يجعل نفسَه الأوّلَ. في المثاليّة كان لمبدإ التطابق الرفيع صوريًّا وبمقتضى صوْرَنته، إثباتُ كونه مضمونا. وهذا ما يُظهره الاصطلاحُ بكلّ سذاجةٍ للعيان؛ إذ أنّ القضايا الحمليّة البسيطة تسمّى إثباتيّة. والرابطة الحمليّة تقول: كذلك هو الأمر، وليس على غير ذلك؛ وفعلُ التوليف الذي تضْمنه يعني أنّه لا ينبغي أن يكون الأمر على

(*) وردت بالفرنسيّة: retour à la nature

غير ذلك: وإلاّ لما تحقّق ذلك الفعل. إذ في كلّ توليف تعمل إرادةُ المطابقة؛ والمطابقةُ بصفتها مهمّةً قبْليّة للتفكير محايثةً له، إنّما تبدو إيجابيّةً، منشودة: فحاملُ التوليف سيأْتلف بواسطتها، والأنا، ولذلك سيكون مستحسَنا. وسرعانَ ما يُجيزُ هذا الضرورةَ الأخلاقيّةَ بالنسبة إلى الذات، خضوعًا إلى ما هو متنافرٌ وإيّاها بمقتضى فهمِ كم يكون الشيءُ في حيازتها. فالتطابق هو الشكل الأصلانيّ للإيديولوجيا. إذ أنّه يُستمتَع به مطابقةً مع الشيء الذي يُقهَر فيه؛ ولقد كانت المطابقةُ دوما خضوعا إلى أهدافِ الهيمنة، وبهذا المعنى، نقيضَ نفسها. إذ بعد ما لا ينْقال جَهْدا اقتضى من الجنس البشريّ أن يتهيّأ لوجوبِ أنْ يُقيم أوّليةَ التطابق حتّى ضدّ نفسه، يمْرح التطابق مختالا بنصره من حيث يجعل منه تعيينا للشيء المغلوب: ما حصل للشيء لا بدّ أن يقدّمه على أنّه الفي-ذاته الذي له. وأمّا قدرة الإيديولوجيا على مقاومة التنوير فهي مدينةٌ بها لتواطئها مع التفكير الذي يقوم على المطابقة: مع التفكير بعامّة. وهو في هذا يُظهر جانبَه الإيديولوجيَّ من حيث لا يفي البتّة بتأكيده أنّ اللاأنا هو في نهاية المطاف، الأنا؛ فكلّما تمسّك الأنا بذلك، خُفض كليًّا إلى مرتبة الموضوع. ومن ثمّ، يصير التطابقُ منظّمةَ مذهبٍ في التكيّف حيث يسدّد الموضوعُ الذي ينبغي أن يكون وجهةَ الذات، لهذه الذاتِ ما كانت قد ألحقته به ويردّ لها الصاعَ صاعيْن. فيتعيّن على الذات أن تسلّم بالعقل ضدّ عقلها. لذلك، ليس نقد الإيديولوجيا بشيء هامشيّ وضِمْنَعِلميّ، وليس شيئا محدودا بالروح الموضوعيّ وبنتاجات الروح الذاتيّ، بل هو شأن مركزيٌّ فلسفيًّا: إنّه نقدُ الوعيِ المتقوّم نفسِه.

في التفكّر الذاتيّ للتفكير

تبلغ قوّة الوعي حدَّ إدراك خداعه ووهمِه. أمّا التعرُّف بكيفيّة عقلانيّةٍ فممكنٌ حيث تصير المعقوليّةُ التي يُطلَق عنانُها فتنْفلتُ، كاذبةً، وتغدو في الحقيقة، ميثولوجيا. فالعقل(*) ينقلب إلى لامعقوليّةٍ حالما يجهل في تقدّمه الضروريّ، أنّ زوال حامله مهما كان طفيفا، إنّما هو نتاجٌ له، وأثرٌ للتجريد الذي يتوخّى. حين يتبع التفكير عن غير وعي، قانونَ حركته، ينقلب ضدّ معناه، ما يُتفكَّر بالفكر، الذي يكبح جماح انفلاتِ المقاصد الذاتيّة. أمّا الإلزام باستقلاليّة الفكر فيحكم عليه بالخواء؛ وتصير هذه الاستقلاليّةُ في نهاية المطاف، ذاتيّة، فتتحوّل إلى رعونة وبدائيّة. إذ أنّ تردّي الوعي هو نتاجٌ لما يعوزه تفكّرا ذاتيّا ما يزال بمقدوره أن ينفذَ إلى مبدإ التطابق، ولكن ليس يمكن التفكيرُ من دون مطابقة، فكلّ تعيين هو مطابقة. بيد أنّ التفكّر الذاتيّ تحديدا هو الذي يقترب أيضا ممّا يكون به الموضوعُ نفسُه غيرَ متطابق، من حيث ينطبع به حين يريد أن يضفي عليه طابعا بعينه. فاللاتطابق هو على نحو مضمَر، غايةُ المطابقة، ما ينبغي أن يُنقَذ فيها؛ وزلل التفكير التقليديّ إنّما يكمن في أنّه يستهدف التطابق. أمّا القدرة على تحطيم ظاهرِ التطابق فهي قدرة التفكير نفسه: تطبيقُ «إنّه كذلك يكون» التي له، يزعزع شكلَه الذي هو مع ذلك، ضروريّ. ومن ثمّ، معرفةُ اللامتطابق هي أيضا جدليّةٌ من حيث أنّها هي تحديدا التي تطابق قدُما وعلى نحوٍ مغايرٍ لفكر التطابق. فهي تريد أن تقول ماذا يكون شيءٌ مّا، والحال أنّ فكر التطابق يقول ضمن ماذا ينضوي ويندرج شيءٌ مّا، على ماذا هو مثالٌ يُضرَب، أو لأيّ شيء هو ممثِّلٌ، وبالتالي ما لا يكون هو بالذات. ففكر التطابق ما ينفكّ يبتعد عن تطابق موضوعه بقدر ما يضيّق

(*) وردت باللاتينية: ratio

عليه الخناق. والتطابق لا يزول بنقده؛ بل يتغيّر نوعيًا. إذ فيه تحيا عناصر تواشُج بين الموضوع وفكرته. والهجينُ هو في أن يقوم التطابق على تماثُل الشيء في ذاته مع مفهومه. لكن لا ينبغي أن ننبُذ بالتبسيط أمْثلَ التطابق: في الطعن عليه بأنّ الشيء لا يطابق مفهومَه، يحيا الحنين أيضا إلى أنّ المفهوم بمقدوره أن يصير مطابقا للشيء. وبهذه الكيفيّة يحتوي الوعي باللاتطابق، على التطابق. وافتراض التطابق هو بلا مشاحّة وحتّى في المنطق الصوريّ، اللحظةُ الإيديولوجيّةُ للتفكير المحض. لكن توجد فيه أيضا لحظةُ حقيقةِ الإيديولوجيا، وجوبُ ألاّ يكون أيُّ تناقض ولا أيّ تضادّ. ففي مجرّد حكم المطابقة يجتمع عنصرٌ يوطوبيائيٌّ وعنصر برغماتيٌّ يهيمن على الطبيعة. يُفترَض أن يكون 'أ' ما ليس هو بعدُ. مثْل هذا المنشودِ يقترن بكيفيّة مشحونةٍ بالتناقض، بما يُخترَقُ عنده شكلُ التطابق الحمْليّ. ولأجل هذا كانت السُنن الفلسفيّة تمتلك لفظَ 'أفكار'. وهذه ليست منفصلةً على حِدة(*)، ولا هي بدويٌّ خاوٍ، بل هي علاماتٌ سلبيّة. فلاحقيقةُ كلّ مطابقة تُدرَك إنّما هي الشكل المقلوب للحقيقة. والأفكار تحيا في الكهوف بين ما تدّعي الأشياءُ أنّها تكونه وبين ما تكون. ستكون اليوطوبيا فوق التطابق وفوق التناقض، تماعيا للمختلف. ومن أجلها تنعكس المطابقة بالكيفيّة التي تستخدم بها اللغةُ اللفظَ خارج المنطق، اللغة التي لا تتكلّم عن مطابقة موضوع مّا، بل عن مطابقة البشر والأشياء. والخصومة اليونانية التي تتعلّق بمعرفة ما إذا كان الشبيهُ أو غير الشبيه هو الذي يتعرّف إلى الشبيه، لا يمكن أن تُحسَم إلاّ جدليّا. إذا كان في الأطروحة، الشبيهُ دون سواه قادرا على ذلك، بحيث يقع الوعي بما لا يمكن إلغاؤُه لحظةَ محاكاةٍ في كلّ معرفة وكلّ براكسيس إنسانيّةٍ، فإنّ مثل هذا الوعي يصير

(*) وردت باليونانيّة: χωρίς

لاحقيقةً حين يتقرّر التواشج في عدم قابليّة إلغائه كما في تنائيه اللامتناهي، على شاكلةِ حدٍّ وضعيٍّ موجِب. وفي نظريّة المعرفة تحصُل عن ذلك لا محالةَ، النتيجةُ الكاذبةُ التي مفادُها أنّ الموضوع هو الذات. فالفلسفة التقليديّةُ تدّعي التعرّف إلى غيرِ الشبيه من حيث تجعل منه شبيها لها، والحال أنّها بهذا، لا تتعرّف في الحقيقةِ إلاّ إلى نفسها. أمّا فكرةُ فلسفةٍ مغايرةٍ فستقوم على إدراكِ الشبيه من حيث تعيينُه على أنه غيرُ شبيه بها. - يمكن بيُسرٍ تمييزُ لحظة اللاتطابق في حكمِ المطابقة من حيث أنّ لكلّ موضوع فرديّ مدرَج ضمن صِنفٍ، تعييناتٍ لا تكون متضمَّنةً في حدّ الصنف. غير أنّ المقابل يصدق في الوقت نفسه مع المفهوم الأكثر تفخيمًا الذي لا يكوّن مجرّد الوحدة المميِّزة للموضوعات الفرديّة التي كان قد اشتُقّ منها. فالحكم أنّ أحدَهم هو امرئ حرٌّ إنّما يتعلّق إذْ يفتَكرُ بتفخيم، بمفهوم الحريّة. لكنّ هذا المفهوم من جانبه هو أكثرُ ممّا يُحمَل على ذلك المرء، بقدر ما أنّ ذلك المرء هو من حيث تعييناتٌ أخرى، أكثر من مفهوم حرّيته. وهذا المفهوم لا يعني فقط أنّه يمكن أن ينطبق على كلّ الأفراد الأعيان إذ يُعرَّفون بكونهم بشرا أحرارا. إذ أنّه تغذّيه فكرةُ وضعٍ ستكون فيه للأفراد صفاتٌ لن يمكن الآن وهنا حملُها على أيٍّ كان. أن يقرَّظ أحدُهم بصفته حرّا، فهذا يختصّ بمضمَرٍ(*) نحمل عليه مُحالاً، لأنّه يتجلّى فيه؛ وهذا الذي هو في الوقت نفسه، لافتٌ وسرّيٌّ إنّما يحرّك كلّ حكمِ مطابقةٍ أيّا كان استحقاقُه. ذلك أنّ مفهوم الحريّة يبقى دون الما صدَق الذي له حالما يُطبّق إمبيريقيًّا. ومن ثمّ، هو نفسُه ليس ما يعنيه. لكن، بما أنّه لا بدّ أن يكون أيضا المفهومَ لما هو متضمَّنٌ فيه، فإنّه يواجهُه. ومثل هذه المواجهة تفضي به إلى تناقض مع نفسه. فكلّ

(*) وردت بالفرنسيّة: sous-entendu

محاولة تعمل على أن يُستبعَد من مفهوم الحريّة بواسطة مجرّد حدٍّ 'إجرائيّ' يوضَع، ما كان الاصطلاح الفلسفيُّ سابقا، يسمّيه فكرتَه، ستقلّص تعسّفيًّا وباسْم سهولة الاستعمال، المفهومَ بالنظر إلى ما يدلّ عليه في ذاته. ومن ثمّ، الفرديّ هو في الآن نفسه، أكثرُ وأقلُّ من تعيينه الكلّي. لكنْ، بما أنّ الجزئيَّ، المعيَّنَ، لن يفيء إلى ذاته إلاّ بواسطة نسخ ذلك التناقض، وبالتالي ما يحصَلُ تطابقًا بين الجزئيّ وبين مفهومِه، فإنّ مصلحةَ الفرديِّ لا تكمن فقط في المحافظة لنفسه على ما ينهبُه منه المفهومُ الكليُّ، بل أيضا في الاحتفاظ بذلك الأكثر المفهوميّ بالنظر إلى عوزه. هو ذا ما يخْبِره الفرديُّ إلى يوم الناس هذا، على أنّه سلبيّتُه. فالتناقض بين الكليّ وبين الجزئيّ إنّما فحواهُ أنّ الفرديّة ليست بعدُ كائنةً، وأنّها لذلك فاسدةٌ حيثما استقرّت. وفي الوقت نفسه، يبقى أيضا ذلك التناقض بين مفهوم الحرّية وبين تحقيقه، نقصًا وعدمَ كفايةٍ للمفهوم؛ إذ أنّ القوّة الكامنةَ للحريّة تقتضي نقدا لما تفعلُ بها صوْرَنَتُها القسريّة.

موضوعيّةُ التناقض

مثل هذا التناقض ليس خطأ للفكر الذاتيّ؛ ذلك أنّ موضوعيّةَ التناقض هي أكثر ما يثير الحنق والسخَط في الجدليّة، وبخاصّة بالنسبة إلى فلسفة التفكّر التي تطغى اليوم كما هو الحال في عصر هيغل. فتلك الموضوعيّة لا تلتئم مع المنطق الساري بإطلاق، ومن ثمّ تُستبعَد من خلال الاشتراك الصوريّ للحكْم. طالما تعلّق النقد على نحو مجرَّد، بقواعده، لن يكون التناقض الموضوعيُّ سوى تعبير دعيٍّ عن كون الجهاز المفهوميّ الذاتيّ يُثبت لا محالة حقيقةَ حكمه انطلاقا من الكائن الجزئيّ الذي يُطلق عليه الحكْمُ، والحال أنّ هذا الكائن لا يطابق الحكمَ إلاّ بقدر ما تشكّله مسبَّقا الحاجةُ إلى القوْل الإثباتيّ ضمن حدود

المفاهيم. هو ذا ما يمكن أن يتقمّصه المنطقُ المتقدّم لفلسفة التفكُّر. لكنّ موضوعيّة التناقض لا تعني فقط ما يبقى من الكائن خارجا عن الحكم، بل شيئا مّا في ما يُطلَق عليه الحكم. ذلك أنّ الحكم يعني دوما الكائنَ الذي يُطلق عليه الحكمُ في ما أبعدَ من الجزئيّ الذي يحصُره الحكم؛ ولولا هذا لكان من حيث مقصده، ممّا لا طائل منه. فهو ليس كافيا من حيث هذا المقصد تحديدا. ومن ثمّ، حافظ الحافز السلبيُّ لفلسفة التفكّر على قوّته؛ فما من جزئيٍّ يصدُق، ولا أيّ جزئيٍّ يكون عينَ ذاته كما تُطالب بذلك جزئيّتُه. أمّا التناقض الجدليُّ فما هو بمجرّد إسقاطٍ على الشيء، لبناء مفهوميّ أخفق، ولا هو بميتافيزيقا أصابها جنون القتل والتقتيل [الآموكْ]. إذ أنّ التجرُبة تمنع البتّ في الأمر ضمن وحدة الوعي، أيّا كان ما يهِلُّ متناقضا. فتناقضٌ من مثْل القائمِ بين التعيين الذي يعلمه الفردُ تعيينا له وبين التعيين الذي يفرضه المجتمع عليه حين يريد أن يكسب قوتَ يومه، «وظيفته»، هو تناقض لا يمكن أن يُختزَل في أيّما وحدة، من دون استغلالٍ، ومن دون تدخّل مفاهيم عَلِيّة واهية تُلغي الفوارق الجوهريّة(٥)؛ وكذلك الأمر في ما يتعلّق بالتناقض الذي يجعل مبدأ التبادل إذ ينمّي قوى الإنتاج في المجتمع القائم، يتهدّدها في الوقت نفسه، أكثرَ فأكثر، تدميرا وتبديدا. ومن ثمّ، الوعي الذاتيّ الذي لا يُطيق التناقض، يجد نفسه أمام خيار لا يرجى منه شيء. فإمّا يتعيّن عليه أن يؤسْلِبَ ويُجمِّل على نحو متناغمٍ،

---

(٥) والمثال الدارجُ على المفهوم العَليّ-الشموليّ، وعلى تقنية الإدراج المنطقيّ في خدمة الإيديولوجيا، هو المفهوم الساري اليوم لـ'المجتمع الصناعيّ'. فهو يجهل علاقات الإنتاج الاجتماعية بالعودة إلى قوى الإنتاج التقنيّة كما لو كان صعيدُها وحده هو الذي يحسم بلا توسيطٍ، الشكل المجتمعيّ. هذا الانحراف النظريّ يمكن بالطبع، أن يتعلّل بأشكال التقاطع التي لا مشاحّة فيها، بين الشرق والغرب في ظلّ الهيمنة البيروقراطيّة.

مجرى العالَم الذي يعارضه، ويخضع له كالتابع، في مقابل فهم أفضل؛ وإمّا يتعيّن عليه في ثقةٍ مطبَقةٍ بتعيينه، أن يتصرّف كما لو لم يكن أيُّ مجرى للعالَم فيهلَك دونَه. ذلك أنّه لا يستطيع من نفسه وبواسطة تدابير مفهوميّة، أن يلغي التناقضَ الموضوعيَّ وانبثاقاتِه. بل ليس له بالأحرى، إلاّ أن يتفهّمه؛ وما عدا ذلك هو إثبات باطل. فللتناقض وزنٌ أثقل ممّا كان عند هيغل الذي كان قد سبق إلى إنعامِ النظر فيه. إذا كان التناقضُ في السابق حمّالا لمطابقةٍ شاملة، فإنّه قد صار إلى أداةِ امتناعها. وليس للمعرفة الجدليّة كما يحسب خصومُها أنّها تفعل، أنْ تبني تناقضاتٍ من علٍ وتتقدّم عن طريق حلّها، مع أنّ منطق هيغل يتوخّى أحيانا هذا النهج. وبدلا من هذا، يتعلّق الأمر فيها بتعقّب اللاتطابق بين الفكر وبين الشيء، وبأنْ يُتعنّى في الشيء. فليست الجدليّة في حاجة إلى الخوف من الطعن عليها بأنّها شغوفٌ بالفكرة الثابتة للتضادّ الموضوعيّ في حين سيكون الشيء قد توطّدت سكينتُه؛ إذ أنّه ما من فرديّ يجد سكينتَه ضمن الكلّ الذي يَعدم السكينةَ والطمأنينة. لذلك، المفاهيمُ المعضِلةُ للفلسفة إنّما هي علاماتٌ على ما لا يُحَلّ موضوعيّا وليس بالتفكّر وحسب. أمّا إلقاء التناقضات على عاتق عنادٍ تأمّليّ لا شيء يُتعلّم منه، باعتبارها زللا، فلن يكون إلاّ نقلا لهذا الزلل وتزييغا له؛ فالحياء يقتضي من الفلسفة ألاّ تقمعَ ما كان قد فهمَه غيورغ زمّلْ حين اندهش من أنّ تاريخ الفلسفة قلّما أشار إلى آلام الانسانيّة. إنّ التناقض الفلسفيَّ لا 'يكون' بما هو كذلك، بل يكمن مقصدُه، لحظتُه الذاتيّة، في أنّه لا يتعلّل بالتلفُّت عن ذلك؛ إذ فيه تذهب الجدليّةُ إلى المختلِف. ومن ثمّ تبقى الحركةُ الجدليّة فلسفيّةً بصفتها النقدَ الذاتيَّ للفلسفة.

الابتداء من المفهوم

بما أنّ الكائن لا يكون بلا توسيط، بل بواسطة المفهوم وعبرَ المفهوم، فإنّه سيتعيّن الابتداءُ من المفهوم، وليس من مجرّد المعطى. لقد صار مفهومُ المفهوم نفسُه مستشكِلا. إذ أنّه مثله مثل ضديده غيرِ العقليّ، أي الحدس، يتضمّن بما هو كذلك، ملامحَ ضاربةً في القِدم تتصالبُ مع ملامح عقليّة؛ بقايا تفكير سكونيٍّ ومثالُ نظريّةِ معرفة سكونيّ وسَط وعي ذي حركيّة. والدعوى المحايثة للمفهوم هي ثباتُه الخلاّق للنظام في مقابل تغيُّر ما يُدرَك ضمنه. هذا التغيّر هو ما ينفيه شكلُ المفهوم الذي هو في هذا أيضا 'كاذبٌ'. إذ في الجدليّة يعارض التفكيرُ قداماتِ مفهوميّته. فالمفهومُ في ذاته إنّما يؤقْنِم قبل أيّ مضمونٍ، شكلَه في مقابل المضامين؛ ولكن من ثمّ، مبدأَ التطابق: أنّه توجد واقعةٌ موضوعيّةٌ، بما هي ثابتٌ قائمٌ برأسه، وهو ما لا يصادَر عليه إلاّ من باب ممارسة التفكير. فالتفكير الذي يقوم على المطابَقة يغدو موضوعيًّا بواسطة التطابق المنطقيّ للمفهوم. أمّا الجدليّة فتنتهي من حيث جانبُها الذاتيُّ، إلى التفكير على نحوِ أنّ شكلَ التفكير لم يعدْ يجعل من موضوعاته موضوعات ثابتةً لا تتغيّر وتبقى مطابقة لنفسها؛ فالتجرُبة تنفي أنّ الموضوعات هي كذلك. أمّا كيف يكون متقلّبا غيرَ مستقرّ تطابقُ ما هو بالنسبة إلى الفلسفة التقليديّة، ثابتٌ، فذلك ما يُتعرّف إليه في الضامن له، أي الوعي البشريّ الفرديّ. فهذا بصفته وحدةً تُرسَم بعامّة مسبَّقا، يُفترَض عند كنط أنّه يؤسّس كلَّ تطابق. وفي واقع الأمر، إذا نظر الكهل إلى ما فاتَ وبشرط أن يكون بكيفيّة مّا، قد وعِي باكرا وجوده، فإنّه سيتذكّر بوضوح، ماضيه البعيد. فماضيه يخلق وحدة حتّى وإن كانت الطفولة تفلت منه على غير ما هي بالفعل. لكن في عدم الفعليّة هذه، الأنا الذي يتذكّر المرءُ منه أنّه قد كانه ذاتَ يوم والذي يصير بالقوّة ومجدّدا، إلى هُو هُو،

إنّما يغدو في الوقت نفسه، آخرَ، أجنبيّا، ينبغي اعتباره معايِنا منفصِلا. مثل هذا التناقض الداخليّ بين التطابق واللاتطابق يبقى قائما حتّى ضمن الإشكال المنطقيّ للتطابق. وستتوفّر اللّغة المختصّةُ بخصوص ذلك التناقض، على العبارة المعدَّة السارية للتطابق ضمن اللاتطابق. بيد أنّه سيتعيّن في المقام الأوّل معارضتُها باللاتطابق في التطابق. لكنّ مثل هذا العكْس سيترك المجال مفتوحا لخديعةِ أنّ الجدليّة ستكون على الرغم من كلّ شيء، فلسفةً أولى بصفتها «جدليّةً أولى»(٥). أمّا الانقلابُ إلى اللاتطابق فيصدُق في تحقيقه؛ ولو بقي إعلانا لتبدّد. إذ في الفلسفات القديمة، حتّى حيث كانت على حدّ عبارة شلّنغْ، تشيِّد وتبني، كان البناء في الحقيقة، إعادةَ بناء لم تكن تحتملُ ما لا تهضمه مسبّقا. ومن حيث تأوّلت حتّى المتنافر باعتباره وإيّاها واحدٌ، وفي الختام باعتباره روحا، فإنّ المتنافر صار مجدَّدا بالنسبة إليها، المماثِلَ، والمطابق الذي تكرّر فيه نفسها كأنْ في حكم تحليليّ ضخمٍ، من دون أيّ مجال للجديد نوعيًّا. ما أقْحِم إذّاك هو

---

(٥) «إذا اقتصرت الجدليّةُ على إعادة صهر محصول العلوم الجزئيّة وعلى إنعام النظر فيه لتحوّله إلى كلّ، فإنّها تكون إمبريّا عليا ولا تعدو كونها في الحقيقة، ذلك التفكّرَ الذي يعمل انطلاقا من التجارب، على تقديم تناغم الكلّ. لكن عندئذ، لا ينبغي أن تتحلّل الجدليّة لتتماهى مع المعالجة التكوينيّة؛ ولا ينبغي أن تتباهى بتقدّم محايث يستبعد ولا ريب، كلّ تحصيل عرضيّ بالمعاينة والاكتشاف؛ فهي لا تعمل إذّاك إلاّ على السبيل نفسها وبالوسائل نفسها التي للعلوم الأخرى، ولا تختلف عنها إلاّ من حيث هدفُ تجميع الأجزاء في فكرة الكلّ. هنا تتراءى من جديد معضلة تستدعي التفكير. إمّا أنّ التطوير الجدليّ مستقلٌّ ولا يتعيّن إلاّ بنفسه؛ وعندئذ يجب بالفعل أن يعرّف بكلّ شيء انطلاقا منه. وإمّا أنّه يفترض العلوم المتناهيةَ والمعارف الخُبريّةَ؛ لكن عندئذ ينقطع التقدّم المحايثُ والترابط المتماسكُ من جرّاء ما يُستفاد من الخارج؛ فتسلك الجدليّة فضلا عن ذلك، على نحو غير نقديّ بإزاء التجرُبة. على الجدليّة أن تختار. ولسنا نرى إمكانا ثالثا.» (ف. أ. ترندلنبورغ، مباحث منطقيّة- *Logishe Untersuchungen*، I، لايبتسيش ١٨٧٠، ص. ٩١)

عادةُ تفكيرٍ لن تكون الفلسفة طبقا لها، ممكنة من دون بنية التطابق تلك، وستتفكّك من جرّاء مجرّد وضع الإثباتات جنبا إلى جنب. ومجرّد محاولة إدارة الفكر الفلسفيّ صوب اللامتطابق، ستكون باطلة؛ إذ أنّها ستردّ قبْليًّا اللامتطابق إلى مفهومه ومن ثمّ ستطابقه به. ومثل هذه الاعتبارات المُقنِعة هي جذريّةٌ بقدر ما أنّها لذلك ليست جذريّة بالقدر الكافي مثلها مثل معظم المسائل الجذريّة. ذلك أنّ شكل العودة التي لا تتراخى حيث يَشيعُ شيءٌ من إتيقا العمل الجامحة، ما ينفكّ يتراجع أمام ما ينبغي إظهاره للعيان ليتركه على علاّته. فمقولة الجذر، بل مقولة الأصل نفسُها، إنّما تشي بالهيمنة، بإثباتِ ما يحصلُ أوّلا لأنّه كان في الأوّل، ماثلا؛ وهو إثباتٌ لأصيل البلاد ضدّ المهاجر، وللمستقِرّ ضدّ المترحّل. وما يُغري لأنّه لا يريد أن يسكّن بما هو مشتَقٌّ، - الإيديولوجيا، الأصل، إنّما هو من جانبه مبدأ إيديولوجيّ. في قولة كارل كراوس ذات النبرة المحافظة: «الأصل هو الهدف»، ثمّة أيضا تعبير عن شيء مّا من الصعب أنّه كان يتقصّد في هذا الموضع: أنّه سيتعيّن على مفهوم الأصل أن يُخلَّص من بُطلانه السكونيّ. الهدفُ لن يوجد مجدَّدا في الأصل، في اسْتيهام طبيعةٍ حسَنة، بل الأصل لا يؤول إلاّ إلى الهدف، ولن ينبني إلاّ انطلاقا منه. فلا أصلَ خارجَ حياة الزائل.

شميلةٌ

لقد كانت الجدليّة أيضا من حيث مثاليّتُها، فلسفةً في الأصل. وكان هيغل يشبّهها بالدائرة. إذ أنّ عودة النتيجة إلى مبتدئها يُعدم النتيجةَ: ومن ثمّ كان يُفترض أنّ تطابق الذات والموضوع يتقرّر من دون أيّ صدْع. أمّا أداةُ نظريّةِ المعرفة في ذلك فكانت تسْمى شميلة. وليست الشميلةُ محلَّ نقدٍ باعتبارها فعلَ تفكيرٍ جزئيٍّ يجمع اللحظات المفصولة

ضمن رباطها، بل باعتبارها فكرةً ناظمةً وعليا بإطلاق. في الأثناء، اكتسب مفهومُ الشميلة في استعماله الأعمّ، البناء ضدّ التفكيك، بكيفيّةٍ جليّة، ذلك المغزى الذي يتبدّى ربّما بالشكل الأكره، في اكتشاف الشميلة النفسيّة ضدّ التحليل النفسيّ الفرويديّ؛ فالطبع الفرديّ يأبى التلفّظَ بكلمة 'شميلة'. أمّا هيغل فيستعملها بشكل أندرَ ممّا يُتوقّع من خطاطته الثلاثيّة التي كان قد اعتبرها لغَطا وثرثرة. وإنّه مع هذه الخطاطة يمكن أن تتطابق البنيةُ الفعليّةُ لتفكيره. فمعها تُرجّح كفّةُ السُلوب المتعيّنةِ للمفاهيم التي تُستهدَف عن قرْب وتقلَّب على الأنحاء كلِّها. وما يتّصف شكليًّا في مثل تلك التأمّلات باعتباره شميلةً إنّما يبقى وفيًّا للسلب من حيث يُفترَض فيه أنّه يقع إنقاذُ ما كان يسقط كلَّ مرّةٍ، ضمن الحركة السابقة للمفهوم. فالشميلةُ الهيغليّةُ هي برمّتها تفهّمٌ لعدم كفاية تلك الحركة، ولتكلُفتها إن جازت العبارة. ومن ثمّ، يكاد هيغل يبلغ الوعيَ بالطبيعة السلبيّة للمنطق الجدليّ الذي كان قد طوّره باكرا كما نرى ذلك في مقدّمة **فنومينولوجيا الرّوح**. أمّا وجوبُ التملّي المحضِ عنده لكلِّ مفهوم إلى أنْ يتحرّك بمقتضى معناه وبالتالي تطابقِه، فيصير غيرَ متطابق مع نفسه، فهو ضرورةٌ من زمام التحليل، لا الشميلة. ذلك أنّ توازن المفاهيم ينبغي فيه لكي تكون هذه كافيةً، أن تنبثق منه ديناميّةُ المفاهيم، مثل تلاطُم قطرات الماء تحت المِجهر. لذلك تُقال الطريقةُ فنومينولوجيّةً، علاقة طيّعة بما يظْهَر. ولقد كانت بعدُ عند هيغل ما كان يسمّيه بنيامينْ جدليّةً في سكون، فكانت أكثرَ تطوّرا وتقدّما ممّا ظهر بعد ذلك بمئة سنة بصفته فنومينولوجيا. أمّا الجدليّةُ فتعني موضوعيًّا، قطعَ قهر التطابق بواسطة الطاقة التي تتخزّن فيه والتي تسري عبر أشكال موْضعته. وهذا قد انْفرض جزئيًّا عند هيغل على الرغم منه، وهو الذي لم يكن بمقدوره بالطبع، أن يقرّ عدمَ حقيقة قهر التطابق. فالمفهوم من حيث يَخبِر نفسَه غيرَ متطابق مع نفسه، ومن ثمّ متحرّكا في

حدّ ذاته، يؤدّي إذ لم يعُدْ مجرّدَ هو هُو، إلى آخَره طبقا للمصطلح الهيغليّ[٣]، من دون أنْ يستغرقه. فهو يتعيّنُ بواسطة ما هو خارجٌ عنه، لأنّه من حيث الطابع الذي يختصّ به، لا ينفَدُ في حدّ ذاته. وعليه، ليس هو بما هو كذلك، هو نفسه وحسب. [ومثاله] أنّه حيث يعالج[٤] هيغل في **علم المنطق**، شميلةَ الثلاثيّة الأولى، الصيرورةَ، لا يأخذ بعين الاعتبار الفرق الذي يشي به التبايُن المطلق للدلالة الحرْفيّةِ لمفهوميْ الكينونة والعدم كليهما إلاّ بعد أن ساوى بينهما بصفتهما الخواءَ بإطلاق وما يعْدِم بالتمام، التعيينَ. كذلك يعزّز نظريّتَه المبكّرة التي لا يمكن طبقا لها أن يُحمَل التطابقُ بعامّة وعلى نحو مشحون بالمعنى، وبالتالي بكيفيّة تتعدّى تحصيلَ الحاصل، إلاّ على اللاامتطابق: لن تصير اللحظاتُ إلى لامتطابقٍ إلاّ من حيث يطابق بعضُها بعضا، وبمقتضى شميلتها. مِن هذا، أي من إثبات تطابقها، ينمو ذلك اللاسكون الذي يسمّيه هيغل صيرورة: فالتطابق متقلقلٌ في حدّ ذاته. والجدليّة بصفتها الوعيَ باللاتطابق عبْر التطابق، ليست مسارَ تقدّم وحسب، بل هي في الوقت نفسه، مسارُ ارتداد ونكوص؛ وبهذا المعنى توصّفه صورةُ الدائرة توصيفا صادقا. إذ أنّ انبساط المفهوم هو أيضا استرجاعٌ، فالشميلةُ تعيينٌ للفرق الذي زال في المفهوم و«تبدّد»؛ تقريبا كما عند هولدرلين، إذّكارٌ للطبيعيّ الذي كان قد تعيّن أنْ يسقط في الهاوية. ولا يتبدّى الفرق بين اللحظات إلاّ في الشميلة وقد تحقّقت توحيدا بين لحظات متناقضة. إذ من دون الخطوة التي تكون معها الكينونةُ والعدَم عينَ الشيء الواحد، سيكون الحدّان حسب عبارة عزيزةٍ عند هيغل، سيّانيّيْن؛ وإنّه من حيث ينبغي أن يكونا عينَ الشيء الواحد، يصيران متناقضيْن. فالجدليّة لا تخجل من التذكير بموكب اشترناخْ الراقص. ولا مشاحّة في أنّ هيغل قد قيّد ضدّ كنْط، أوّليةَ الشميلة: فهو قد تعرّف طبقا لأنموذج المحاورات المتأخّرة لأفلاطون، إلى الكثرة

والوحدة اللتيْن هما عند كنط مقولتان متجاورتان، باعتبارهما لحظتيْن لا تكون إحداهما من دون الأخرى. ومع ذلك ينتصر هيغل إلى الوحدة، مثْله مثل كنط وكافّة التقاليد الفلسفيّة، بما في ذلك أفلاطون. فحتّى النفيُ المجرّد للوحدة لا يليق بالتفكير. أمّا وهم حيازة المتكثّر بلا توسيطٍ، فسيسقط بما هو نكوصٌ ميثيٌّ، في الميثولوجيا، في رغْب المتفشّي، كما أنّ فكرَ الوحدة، على الجهة المقابلة، يفضي بما هو محاكاةٌ عمياء للطبيعة بواسطة قمعها، إلى هيمنةٍ ميثيّة. والتفكّر الذاتيُّ للتنوير ليس تكذيبا له: فهو يفسُد إلى أن يصير إلى ذلك باسم واقع الحال القائم(*) راهنا. إذ أنّه حتّى منقلَب النقد الذاتيّ لفكر الوحدة يُحال على مفاهيم وعلى شميلاتٍ متخثّرة. فلا بدّ من قلب النزوع إلى الأفعال المشمِّلة من حيث تذكيرُها بما تفعل بالمتكثّر. وحدها الوحدة تتعالى على الوحدة. وإنّه فيها يحقّ الوجودُ للتواشج الذي كانت قد استبعدتْه الوحدةُ في تقدّمها، والذي كان مع ذلك قد شتّى بها بعدَ أن وقعت دنْينتُه حدَّ أنّه صار مجهولا. فشميلاتُ الذاتِ كما يعلم ذلك أفلاطون جيّدا، إنّما تحاكي بواسطة المفهوم، ما تنشُده تلك الشميلة من نفسها.

نقدُ السلْب الإيجابيّ

لا يمكن أن يُدرَك اللاتطابقُ بلا توسِيط، بصفته من جانبه إيجابيًّا، ولا أيضا بواسطة سلب السلب. فسلب السلب هو نفسُه ليس إثباتا كما هو الحال عند هيغل. ذلك أنّ الإيجابيّ الذي يفترَض عند هيغل أنّه ينتج عن السلب، لا يشترك بالاسم وحسب مع تلك الوضعانيّة التي كان يكافحها في شبابه. فالمماثلة بين سلب السلب وبين الإيجابيّة هي

(*) وردت باللاتينيّة: status quo

ماهيّةُ المطابقة، المبدأ الصوريُّ وقد رُدَّ إلى شكله المحض. ومعه يستفيد المبدأ المضادُّ للجدليّة في صلب الجدليّة، عُلويّته، ذلك المنطق التقليديُّ الذي يسجّل على طريقة الأرثميطيقا(*)، ناقصا في ناقصٍ باعتباره زائدا. وهو قد استُعير من الرياضيّات التي كان هيغل في العادة، يردّ ضدّها الفعل بشكلٍ لافت. فإذا كان للكلّ سحرُه، السلبيُّ، يبقى سلبُ الجزئيّات الذي يكمن مفهومُها الضمنيُّ في ذلك الكلّ، سلبيّا. ولن يكون الإيجابيُّ الذي له إلاّ السلبَ المعيَّنَ، النقدَ، وليس نتيجةً مستعجَلةً ستتوفّر لحسن الحظّ، على الاثبات. إذ أنّه في إعادة إنتاج لاموسوطيّةٍ كميدةٍ تكوّن أيضا من حيث هي صائرةٌ، ظاهرا، تحمل تحديدا الإيجابيّةُ عند هيغل الكهل، ملامحَ ما هو طبقا للاستعمال اللغويّ القبْجدليّ، فاسدٌ. والحال أنّ تحاليل هيغل تقوّض ظاهرَ كون الذاتيّة في-ذاتها(٥)، فإنّ المؤسّسة التي يُفترَض أنّها تنسخ الذاتيّةَ لتفيء بها إلى نفسها، ليست لذلك البتّة، ما هو الأعلى، كما يقول ذلك على نحوٍ يكاد يكون آليًا. بل الذي يُعاد إنتاجُه في المؤسّسة، ما يتوسّع، هو بالأحرى ما كان قد سُلبَ بموجِبٍ، من الذاتيّةِ أيّا كان الطابع المجرَّدُ لقمعها بما هي كذلك. فالسلب الذي

(*) وردت باللاتينيّة: more arithmetico- يعني: على طريقة علم الحساب.

(٥) تتضمّن أيضا مقولةُ السلب المسلوب ومن ثمّ الإيجابيّ، مثلها مثل سائر المقولات الهيغليّة تقريبا، مغزى تجرُبة بعينه. ولا سيّما بالنسبة إلى التطوّر الذاتيّ للمعرفة الفلسفيّة. إذا علم العارفُ بما يكفي من الدقّة، ما ينقُص فهما مّا أو ما يكون في هذا الفهم زللا، فإنه سيزعم بمقتضى مثل تلك التعيّنيّة، حيازةَ ما كان نقصا. بيد أنّه لا يجوز حمل لحظة السلب المعيَّن هذه من جهة ما هي من جانبها [حدٌّ] ذاتيٌّ، على المنطق الموضوعيّ، والأولى ألاّ تُحمل على الميتافيزيقا أصلا. لكنّ هذه اللحظة هي الأقوى، فهي تعضُدُ الطابع الكفيَّ لمعرفة مفخَّمةٍ؛ وتبيّن أنّ هذه المعرفة قادرةٌ على ذلك، وفي هذا سندٌ لإمكان الميتافيزيقا في ما أبعد من ميتافيزيقا هيغل.

كانت تمارسه الذات، كان مشروعا؛ وكذلك السلبُ الذي كانت تتمرّس به، ومع ذلك هو إيديولوجيا. إذ أنّه من حيث يتناسى هيغل مع كلّ طور جدليّ جديد، حقَّ الطور السابق في تعارضٍ مع الفهم التناوبيِّ لمنطقه، فإنّه يُعِدُّ قالَب ما كان قد قدَح فيه إيجابيّةً مجرّدةً، أي تلك التي يضعها التعسّفُ الذاتيّ. نظريًا، تنجُم الإيجابيّةُ عن المنهج، وليس عن الشيء كما سيتعيّن أن تفعل حسب هيغل، وعلى هذا النحو توسّعت في العالَم، بصفتها إيديولوجيا لتصيرَ مِسْخا فعليًّا ومن ثمّ تتحقّق من بُطلانها. ذلك أنّ الإيجابيَّ يُوثَّن في ذاته حتّى في اللّغة العامّية التي تمدح البشرَ من حيث يكونون إيجابيّين، وختاما في التعبير الدمويّ عن القوى الإيجابيّة. وفي المقابل، يحافظ السلبُ الحازمُ على جادّته من حيث يأبى أن يكون قصاصا من الكائن. وسلبُ السلبِ لا يُلغي هذا السلبَ الحازمَ، بل يُظهر أنّه لم يكن سلبا بالقدر الكافي؛ ولولا هذا لبقيت الجدليّةُ في نهاية المطاف، سيانيّةً بالنظر إلى ما وُضع في البداية، وإلى ما بواسطته كانت قد أُدرجت عند هيغل ولكن بثمنٍ فقدانها لاقتدارها. فالمسلوب سلبيٌّ إلى أن يزول. هذا ما يفصل بكيفيّة حاسمة، عن هيغل. ذلك أنّ صقْلَ التناقض الجدليّ، عبارة اللاامتطابق الذي لا ينحلّ، صقلاً عن طريق التطابق مجدَّدا، إنّما يعني بالتقريب، تجاهلَ ما يقولُ، والعودةَ إلى تفكير استنتاجيٍّ صِرْف. أنّ سلب السلبِ إيجابيّةٌ، هذا لا يمكن أن يناديَ به إلاّ مَن يفترض من البداية، الإيجابيّةَ مفهوميّةً شاملةً بإطلاق. ومن ثمّ ينهب غنيمةَ تقديم المنطق على الميتامنطقيّ، الخدعةِ المثاليّة للفلسفة في تشكّلها المجرَّد، والتبريرِ في ذاته. أنّ سلب السلب سيكون من جديد، تطابقا، فهذا عماءٌ مجدَّد؛ إسقاط للمنطق الاستنباطيّ؛ وختاما، إسقاطٌ لمبدإ الذاتيّة على المطلق. بين الفهم الأعمق وتلوُّثِه، تومض جملةُ هيغل التي تقول: «الحقيقةُ هي أيضا إيجابيٌّ من حيث هي معرفةٌ تتطابق مع الموضوع، ولكنّها ليست

هذا التساويَ الذاتيّ إلاّ من حيث تكون المعرفةُ قد سلكت مسلكا سلبيّا بإزاء الآخَر، وتغلغلت في الموضوع، ونسخت السلبَ الذي يكونه.»(٥) إنّ في توصيف الحقيقة بما هي مسلك سلبيّ للمعرفة التي تتغلغل في الموضوع،- وبالتالي، يمحو ظاهرَ كونه-كذلك بلا توسيطٍ، صدًى لبرنامج جدليّةٍ سلبيّة بما هو برنامجُ علم «يطابقُ الموضوع»؛ لكنّ تقريرَ هذا العلم إيجابيًّا، يجحَد ذلك البرنامج. إذ من خلال صيغة «التساوي الذاتيّ»، التطابق المحض، تنكشف معرفةُ الموضوعِ شعوذةً، لأنّ هذه المعرفة لم تعُد البتّةَ معرفةً بالموضوع، بل تحصيلَ حاصلٍ لفكرٍ يتفكّر نفسَه(*) وقد وُضع بإطلاق. كذلك تمنع فكرةُ المؤالفة على نحوٍ غيرِ مؤْتلفٍ، إثباتَها ضمن المفهوم. أمّا إذا اعتُرض على ذلك بالقول إنّ نقدَ السلب الإيجابيّ للسلب يُتلف العصَب الحيويَّ للمنطق الهيغليّ ولا يترك بعامّةٍ، مجالا لأيّ حركة جدليّةٍ، فإنّ هذه الحركة تُختزَل إذّاك في ما فهمَه هيغل نفسُه، اختزالا يقوم على الإيمان بسطوة ما فَهِم. والحال أنّه لا مشاحّة في أنّ بنيان منظومته سيهوي من دون ذلك المبدإ، لا يكمُن مغزى تجرُبة الجدليّة في المبدإ، بل في مقاومة الآخَر للتطابق؛ ومن ثمّ عنفُها. فالذاتُ هي أيضا مُزدرَعةٌ فيها بقدر ما أنّ هيمنتَها الفعليّةَ تُنتج تناقضاتٍ، ولكنّها تناقضاتٌ تتسرّب إلى الموضوع. أن تُحمَل الجدليّةُ محضًا على الذات، ويُستبعَد التناقض عن طريق كونه تناقضا إن جازت العبارةُ، فهذا هو أيضا صدٌّ للجدليّة من حيث توسيعُها إلى جملةٍ شاملةٍ. لقد انبثقت الجدليّةُ عند هيغل، ضمن المنظومة، ولكنّها لا تجد فيها عيارَها.

(*) وردت باليونانيّة: νόησις νήσεως (والعبارة لأرسطوطاليس، ترد في مقالة اللام حدًّا ميتافيزيقيًّا للإلهيّ).

ليس الفرديُّ هو أيضا الحدّ الأقصى

إنّ التفكير الذي تاه في التطابق، يستسلم بسهولةٍ أمام ما لا ينْحلُّ، ويجعل من عدم قابليّة انحلال الموضوع طابو بالنسبة إلى الذات التي يجب عليها على نحوٍ غير عقلانيٍّ أو علميٍّ، أن تُذعنَ وألاّ تخوضَ في ما يتنافَر وإيّاها، فلا تزال تحترم المثالَ الدارجَ للمعرفة من حيث تتوقّف عن القتال وتضع الأسلحة. ومثل موقف التفكير هذا ليس البتّة بأجنبيٍّ عن ذلك المثال. فهذا المثال ما ينفكّ يقرن بين النزوع إلى التجسّد وبين النفورِ ممّا لا يقبل التجسيد الذي هو تحديدا ما ستحتاج إليه المعرفة. ذلك أنّ إذعان النظريّةِ للفرديّة لا يخدم عندئذ ما هو قائمٌ الذي تهبُه هالةَ ونفوذَ القسوةِ وما لا يمكن سبرُه فكريًّا، بقدر ما يخدم الفيضَ الجشِع. إذْ بقدر ما لا يتطابق الكائنُ الفرديّ مع مفهومه الأعلى، أي مع الوجود، لا يكونُ ممّا لا يُسبَرُ، وليس هو من جانبه أيضا، [حدّا] أقصى ستصطدم به جبهةُ المعرفة. فليس هو طبقا للحاصل المستقِرِّ للمنطق الهيغليّ، لذاته بإطلاق، بل هو في حدّ ذاته لآخَرَ ومرتبطٌ بآخَرَ. ما يكون عليه هو أكثر ممّا يكون. وهذا الأكثرُ لا يوهَب إيّاهُ، بل يبقى محايثا له بما هو مكبوتٌ فيه. بهذا المعنى سيكون اللامتطابقُ التطابقَ الذي يختصّ به الشيءُ بالنظر إلى مطابقاته. ذلك أنّ باطن الموضوع إنّما ينكشف في الوقت نفسه، بصفته الخارج الذي له، وانغلاقه ينكشف بما هو ظاهرٌ، انعكاسٌ لمسار مطابقته وتثبيته. هذا ما يُفضي إليه التشديدُ الفكريُّ على الفرديّ كأنْ إلى ماهيّته، بدلا من أن يفضيَ إلى الكليّ الذي سيمثّله. فالتواصل مع الآخر إنّما يتبلّرُ في الفرديّ الذي هو في كَيانه، موْسوطٌ بهذا التواصل. في واقع الأمر، يسكنُ الكليُّ كما كان هوسّرل قد تعرّف إلى ذلك، مركزَ الشيء الفرديِّ، فلا يتقوّم رأسًا، ضمن مقارنة فرديٍّ بآخَر. ذلك أنّ الفرديّة المطلقةَ التي لم يُعْنَ بها هوسّرل قطُّ، هي تحديدا نتاجُ مسار التجريد

الذي يُحَلّ بمقتضى الكليّة. والحال أنّ الفرديّ لا يمكن أن يُستنبَط من التفكير، ستكون نواةُ الفرديّ شبيهةً بتلك الآثار الفنيّة المُفرْدَنة إلى الأقصى والتي تُلغي الخطاطات كلَّها ويجد تحليلُها عند الحدّ الأقصى لفرْدنتها، لحظاتِ كليّ هي سهمُها الخفيُّ عنها في النوعيّة.

كوْكبةٌ

تبقى اللحظةُ الموحِّدةُ قائمةً من دون سلب السلب، ولكن أيضا من دون السكونِ إلى التجريد باعتباره مبدأ أعلى بإطلاق، على نحوِ أنّه لا يقع التقدّم انطلاقا من مفاهيم وعبر مراحل وصولا إلى المفهوم الأعلى الأكثر كليّةً، بل تهلُّ المفاهيم ضمن كوْكَبة. وهذه إنّما تضيء ما يختصّ به الموضوعُ، ما هو سيانيٌّ بالنسبة إلى النهج التصنيفيِّ، أو ما هو عبء ثقيل عليه. أمّا النموذج في هذا فهو نهْجُ اللغة. فهذه لا تقدّم مجرّدَ منظومةِ علاماتٍ لأجل وظائف معرفيّة. إذ حيث تهلُّ بالجوهر بصفتها لغةً، وعَرْضا، لا تعرّف مفاهيمَها. وموضوعيّةُ هذه المفاهيم إنّما تزوّدها بها عن طريق العلاقة التي تنزّل ضمنها المفاهيمَ مرتكِزةً حول الشيء. ومن ثمّ تخدم قصْدَ المفهوم، التعبيرَ بالتمامِ عن المؤدَّى. وحدها الكوكَباتُ تمثّل في الخارج ما بتَره المفهومُ في الداخل، الأكثرَ الذي يريد أن يكون على نحوٍ يفوقُ كثيرا ما لا يمكن أن يكون. وبما أنّ المفاهيم تتجمّع حول الشيء الذي ينبغي معرفته، فإنّها تعيّن بالقوّة، داخله، فتبلغ بالتفكير ما كان التفكير بالضرورة قد استأصلَه من عنصره. هذا ما يسجّله الاستعمال الهيغليُّ لمفرَدة 'عيْنيّ' الذي يكون طبقا له، الشيءُ ذاتُه علاقتَه، وليس محضَ إنّيته، ولكنّه استعمال لا يشي باحتقار للمنطق الاستدلاليّ على الرغم من كلّ نقد لهذا المنطق. غير أنّ الجدليّة الهيغليّة كانت جدليّة بلا لغة، والحال أنّ المعنى المبسّط للفظِ 'جدليّة' يصادر على اللّغة؛ وبهذا المعنى بقي

هيغل نصيرا للعلْم الدارج. بالدلالةِ المفخَّمة، لم يكن هيغل يحتاج إلى اللّغة، لأنّ كلّ شيء عنده، حتّى الأبكم والكميدُ، يُفترَض أنّه روحٌ، والرّوح هو العلاقة. وهذا المفترَض لا يمكن استرداده. لكن بالطبع، ما لا ينحلُّ ضمن أيّ علاقة متصوَّرة مسبَّقا، إنّما يتعالى من نفسه بوصفته لامتطابقا، على انغلاقه. فيتواصل مع ما كان المفهومُ قد فصله عنه. وليس هو كميدا إلاّ بالنسبة إلى دعوى الجملة الشاملة للتطابق؛ إذ أنّه يقاوم ضغطَها. لكنّه بما هو كذلك، يبحث عن التعبير. وباللغة يتخلّص من طوْق إنّيته. فما لا يمكن في اللامتطابق أن يُعرَّف في مفهومه، إنّما يفيض على كيانه الفرديّ الذي لا يتركّز فيه إلاّ حول قطبيّة المفهوم إذ ينزع إليه نزوعا. أمّا داخلُ اللامتطابق فهو علاقتُه بما لا يكون هو نفسُه، وما يضِنُّ به عليه تطابقُه مع ذاته المرتَّبُ والمجمَّدُ. فلا يبلغ ذاتَه إلاّ في تخارجه، وليس في تصلُّبه؛ وهذا أيضا ما ينبغي تعلّمه من هيغل من دون التسليم باللحظات القمعيّةِ لنظريّته في التخارج. فالموضوع ينفتح على إصرارٍ مونادولوجيٍّ هو الوعي بالكوكبة التي يتنزّل ضمنها: إمكان الاستغراق في الداخل يَلزم فيه ذلك الخارجُ. لكنّ مثل هذه الكليّة المحايثة للفرديّ هي موضوعيّةٌ باعتبارها تاريخا مترسّبا. وهذا التاريخ يقع في الفرديّ وخارجَه، ما يحيطُ به وما يكون له محَلٌّ فيه. ومن ثمّ، إدراكُ الكوْكبة التي يتنزّل الشيء ضمنها، يعني إن جازت العبارة، فكُّ شفرة التاريخ الذي يحمله في حدّ ذاته بما هو صائر. وأمّا الفصلُ بين الخارج وبين الداخل فهو من جانبه مشروطٌ تاريخيًّا. ووحدها معرفةٌ تكون حاضرةً بالنسبة إليها القيمة التاريخيّةُ للموضوع في علاقته بالموضوعات الأخرى، هي قادرةٌ على توليد التاريخ في الموضوع؛ تحيينٌ وتركيزٌ لما هو بعدُ معلومٌ يغيّر المعرفة. فالتعرّف إلى الموضوع ضمن كوكبته هو التعرّف إلى السيرورة التي يراكمُها في حدّ ذاته. والفكر النظريّ إنّما يحيط كالكوكبة بالمفهوم

الذي ينشُد فتحه آملا في أن ينفجر تقريبًا كما تُفجّر أقفالُ خزائن المال الموصدة: لا بواسطة مفتاح مفرَد أو رقم واحد، بل بواسطة تركيبة من الأرقام.

الكوكبة في العلم

إنّ الكيفيّة التي على نحوها ستُفتح الموضوعاتُ بواسطة الكوكبة لا تُستعار من الفلسفة التي لم تنشغل بذلك، بقدر ما تُستعار من المباحث العلميّة الهامّة؛ ولقد كان العمل العلميّ المنجَز متقدّما من أوجه عدّة، على فهمه الذاتيّ الفلسفيّ، أي على العلمويّة. بيد أنّ المرء لا يحتاج البتّة في هذا المضمار، إلى الخروج من المغزى المخصوص إلى مباحث ميتافيزيقيّة من مثْل **أصل التراجيديا الألمانيّة** لبنيامين، التي أدركت مفهومَ الحقيقة نفسَه باعتباره كوكبة[٦]. سيتعيّن بالأحرى الرجوعُ إلى عالِم مجبولٍ على الوضعانيّة مثل ماكس فيبرْ. فهو قد فهم بالطبع، «النماذج المثاليّة» على المعنى المطلق لنظريّة المعرفة الذاتويّة، باعتبارها وسائل للاقتراب من الموضوع، هي في حدّ ذاتها خلوٌ من كلّ جوهريّةٍ وبإمكان المرء أن يعيد قوْلبتَها كيفما يشاء. لكن كما هو الحال في كلّ اسمانيّةٍ مهما اعتبرت مفاهيمَها باطلةً، وحيث يوجد ما يرْشح من هيئة الشيء ويتعدّى الامتياز العمليَّ للفكر،- وهذا ليسَ أقلَّ الحوافز لنقد الاسمانيّة غيرِ المتبصّرة، فإنّ الأعمال التطبيقيّة لفيبر يمكن أن يقودها الموضوعُ أكثر ممّا سيُتوقّع طبقا لميتودولوجيا [مدرسة] الجنوب الغربيّ لألمانيا. وبالفعل، المفهومُ هو العلّة الكافيةُ للشيء[٥]

---

(٥) «هذه العلاقةُ، الكلُّ بما هو وحدة جوهريّةٌ، لا تكمن في المفهوم، في الغاية وحسْب. وليست تكفي في هذه الوحدة، العلل الميكانيكيّةُ، لأنّ الغاية بما هي وحدة التعيينات، لا تقوم منها مقام الأساس. لذلك كان لايبنيتس يعني بالعلّة الكافية، علّةً تكفي أيضا تلك الوحدةَ ولا تتضمّن من ثمّ في حدّ ذاتها، مجرّد

من جهةٍ أنّ المبحثَ، على الأقلّ الذي يتعلّق بموضوع اجتماعيّ، يغدو خاطئا حيثُ يقتصر على أشكال التبعيّة داخل مجاله، أعني تلك الأشكالَ التي أسّست الموضوعَ، ويتجاهل تعيينَ الموضوع بواسطة الجملة الشاملة. من دون المفهوم المقدَّم بإطلاق، تحجب تلك التبعيّاتُ التبعيّةَ الأشدَّ فعليّةً من بينها، تلك التي يُنتجها المجتمعُ ولن يكون بالإمكان تنزيلُها على نحوٍ متطابق انطلاقا من الأشياء(*) الفرديّة التي يُدرجها المفهومُ ضمنه. لكنّها لا تظهر إلاّ من خلال الفرديّ، والمفهومُ يتحوّل من خلال الفرديّ أيضا، إلى معرفة متعيّنة. في دراسته عن الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة، وحين طرح فيبر مسألة حدّ هذا الأخير، كان قد أدرك على العكس من الممارسة العلميّة الدارجة، صعوبةَ حدّ المفاهيم التاريخيّة، بوضوحٍ لم يبلغْه من قبله إلاّ الفلاسفة، كنط، هيغل، نيتشه. فهو يستبعد بصريح العبارة، التعريف الذي يتوخّى الحصرَ طبقا لخطاطةِ «الجنس الأقرب، الفصل النوعيّ(**)»(٧)، وبدلا من هذا يطالب بأنْ «تركَّب» المفاهيمُ السوسيولوجيّة «تدريجيًّا انطلاقا من عناصرها الفرديّة التي تُشتقّ من الواقع الفعليّ التاريخيّ. ومن ثمّ، لا يمكن أن يقع التصنيف المفهوميُّ النهائيّ في البداية، بل بالضرورة في خاتمة المبحث.»(٨) أمّا مسألةُ هل نحتاج دوما إلى مثل هذا التعريف في الخاتمة، أم أنّ ما يسمّيه فيبر «تركيبا» يمكن من دون نتيجةٍ تعريفيّةٍ صوريّة، أن يكون ما ستتقصّده في نهاية المطاف، نظريّةُ المعرفة

العلل، بل العلل القصوى. لكنّ تعيين الأسّ هذا لا يندرجُ بعدُ في هذا الموضع؛ ذلك أنّ الأسّ الغائيّ هو خاصّةُ المفهوم والتوسيطِ بالمفهوم الذي هو العقل.» (هيغل، علم المنطق، فقه الماهيّة، ١٨١٣، الفصل الثالث: الأسّ، طبعة ماينر فرلاغ، هامبورغ ١٩٩٢: ص. ٦٧-٦٨؛ الأسطر ٣٥-٤)

(*) وردت باللاتينيّة: res

(**) وردت باللاتينيّة: genus proximum, differencia specifica

عنده، فتبقى مسألةً معلَّقة. ولا ينبغي استبعاد التعريفات، بقدر ما أنّها تكوّن قوامَ المعرفة، وإنّه لعلى هذا النحو تعتبرها العلمويّةُ المبتذَلة. فالتفكير الذي لن يسيطر في تطوّره، على التعريف، ولن يكون قادرا في لحظاتٍ بعينها، على كفالة الشيء بواسطة المغزى اللغويّ، سيكون ولا ريب عقيما مثله مثل تفكير يتشبّع بالتعريفات اللّفظيّة. لكنّ الأهمّ من ذلك هو العلّة في استعمال فيبر للفظ «التركيب» الذي لن تقبل به العلمويّةُ الأرثودوكسيّة. والحقّ أنّ فيبر لم يضع نصب عينيه من ذلك كلّه إلاّ الجانبَ الذاتيّ، نهجَ المعرفة. غير أنّه سيتعيّن أن يجري الأمر في ما يتعلّق بالتركيبات على مجرى شبيهٍ بما يماثلها، أعني التركيبات الموسيقيّة. فهذه التركيباتُ وإنْ كانت نتاجا ذاتيًّا، لا تكون ناجحةً إلاّ حيث يزول منها الانتاجُ الذاتيّ. ذلك أنّ الترابُط الذي تُنشئه، «الكوكبةَ» تحديدا، إنّما يُقرأ باعتباره علامةَ الموضوعيّة: المغزى الروحيّ. وما يُشبه الكتابةَ في مثْل هذه الكوكبات هو قلبُ ما يتُفكَّر ويُجمَّع ذاتيًّا، إلى موضوعيّةٍ، قلبا يحصُل بمقتضى اللّغة. حتّى النهْج الذي هو مدينٌ كثيرا للمثال العلميّ التقليديّ ونظريّتهِ، من مثْل الذي يتوخّى ماكس فيبر، لا يمكن البتّة أن يستغني عن تلك اللحظة التي ليست هي عند فيبر غرضانيّة. والحال أنّ أنضجَ أعماله وعلى رأسها **الاقتصاد والمجتمع**، تبدو على أنّها تشكو في بعض الأحيان، من وفرة التعريفات اللفظيّة المستعارَة من فقه القانون، فإنّ المرء إذا نظر فيها عن كثب، يجد أنّها أكثر من ذلك؛ فلا يتعلّق الأمر بتثبيتات مفهوميّة وحسب، بل بالأحرى بمحاولاتِ التعبير من خلال تجميع المفاهيم حول المفهوم المركزيّ غرضِ البحث، عمّا يحيل إليه، بدلا من حصره لأجل غايات إجرائيّة. ومثالُه أنّ مفهوم الرأسماليّة الذي هو من كلّ المنظورات، حاسمٌ، وفي هذا يشبه فضلا عن ذلك، ما نجد عند ماركس، إنّما يشدَّد عليه بكيفيّة مفخَّمة، انطلاقا من مقولات ذاتيّة

ومعزولة، من مثل غريزة التملّك أو الميل إلى الكسْب والربح. فالميل إلى الربح الذي يُستنَد إليه كثيرا، يجب أن يوجَّه في الرأسماليّة، طبقا لمبدإ المردوديّة ولإمكانات السوق، ويجب أن يستخدم حساب الأموال؛ وأمّا شكل تنظيمه فهو شكل العمل الحرّ، حيث يُفصل بين البيت والمؤسّسة، ويقتضي مسك دفاتر المؤسّسة ومنظومة قانونيّة عقلانيّةً طبقا لمبدإ العقلانيّة الذي يطغى على الرأسماليّة بعامّة(٩). أمّا الذي ما يزال محلَّ شكّ فهو شموليّةُ هذا التبويب؛ وبإمكان المرء أن يتساءل بخاصّة عمّا إذا لم يكن التشديدُ الفيبريُّ على العقلانيّة من حيث صرفُ النظر عن علاقة الطبقات التي تعيد إنتاج نفسها من خلال تبادل المتعادِلات، يغالي في المماهاة عن طريق المنهج، بين الرأسماليّة و«روحها»، مع أنّه لن يكون ولا ريب، من الممكن التفكيرُ في تبادل المتعادلات وإِشكاله من دون عقلانيّة. لكن تحديدا، نزوعُ المنظومة الرأسماليّة المتنامي إلى الإدماج، أعني المنظومةَ التي تتشابك لحظاتُها في ترابطٍ وظيفيٍّ ما ينفكّ يتكمّل، إنّما يجعل السؤال عن الأصل بالنظر إلى الكوكبة، سؤالا عرَضيّا باستمرار؛ ومن ثمّ ليس نقدُ المعرفة وحسب، بل المجرى الفعليُّ للتاريخ هو ما يقتضي تعقُّبَ الفحص عن الكوكبات. وإذا كانت هذه تحلّ عند فيبر، محلّ منْظوميّةٍ عاب عليه كثيرون أنّها غائبةٌ، فإنّ تفكير فيبر يتقرّر في هذا المضمار باعتباره بديلا ثالثا بالنسبة إلى إِمّية الوضعانيّة والمثاليّة.

ماهيّةٌ وظاهرة

حيث تتغيّر مقولةٌ،- عن طريق جدليّةٍ سلبيّةٍ هي مقولة التطابق والجملةِ الشاملة، تتغيّر كوكبةُ المقولات جميعا، ومن ثمّ من جديد، كلُّ مقولة منها. أمّا الأنموذجيُّ في هذا فهُما مفهومَا الماهيّة والظاهرة. إذ أنّهما منبثقان عن التقليد الفلسفيّ الذي يتمسَّك بهما، ولكن

معكوسيْن من حيث اتّجاهُهما. فلم يعدْ يتعيّن أقنمةُ الماهيّة بصفتها محضَ كونٍ-في-ذاته روحيّ. بل الماهيّة تمرّ بالأحرى إلى ما هو خفيٌّ تحت واجهة اللاموسوطِ، ما يُزعم أنّه وقائع، وإلى ما به تكون وقائع؛ قانونُ المحتومِ الذي يخضع له التاريخ إلى يوم الناس هذا؛ وهذا ممّا لا رادَّ له بقدرِ ما أنّ الماهيّةَ تتوارى تحت الوقائع لكي تفنّدها هذه الوقائعُ بسهولة. مثل هذه الماهيّة هي قبل كلّ شيء، بطلانٌ للماهيّة، تسييرٌ للعالَم يخفض البشر إلى وسائل تُستخدم في حفظ بقائه(*)، فيشوّه ويتهدّد حياتَهم من حيث يعيد إنتاجَها ويوهمهم بأنّ العالَم سيكون كذلك إشباعا لحاجاتهم. وهذه الماهيّة مثلها مثل الماهيّة عند هيغل، لا بدّ لها أيضا أن تظْهَر: مُزمَّلةً في تناقضها. فلا يُتعرَّف إلى الماهيّة إلاّ في تناقض الكائن مع ما يَزعم أنّه يكون. وبالطبع هي بالنظر إلى ما يُزعم أنّه وقائع، من نسْج مفهوميّ، وليست بلاموسوطٍ. بيد أنّ مثل هذه المفهوميّة ليست مجرّد ما يوضَع(**)، نتاجا للذات العارفة التي تجد نفسَها في نهاية المطاف، مثبَتةً من جديد في المعرفة. وبدلا من ذلك، هي تعبّر عن كون العالَم الذي يُفهم مفهوميّا، حتّى وإن كان هذا عن جريرةِ الذات، ليس عالَمَها، بل هو مُعادٍ لها. هذا ما تشهد عليه بكيفيّة شبه مجهولة، نظريّةُ هوسّرل في تملّي الماهيّة. إذ أنّها تفضي إلى أجنبيّة الماهيّة بالتمام بالنسبة إلى الوعي الذي يدركها. وهي تتذكّر وإن في الشكل الأكثر فِتيشيّةً لدائرة مثاليّة مطلقةٍ بما هي كذلك، أنّ المفاهيم أيضا التي لا تتردّد هذه النظريّةُ في مطابقتها بتعييناتها الماهويّة، ليست نتاجاتِ الشميلات والتجريدات وحسب: بل هي تمثّل أيضا، لحظةً في المتكثّر تستحضر المفاهيمَ بما هي مجرّدُ ما يوضع طبقا للنظريّة

(*) وردت باللاتينيّة: sese conservare

(**) وردت باليونانيّة: θέσει

المثاليّة. فمثاليّةُ هوسّرل المضخَّمَةُ التي كانت لهذه العلّة، تجهَل عنصرَها، أنطجة الفكر المحض، كانت قد يسّرت في أعماله الأكثر فعاليّةً، التعبيرَ المشوَّه عن حافز مضادٍّ للمثاليّة، عدمِ كفاية أطروحة السطوةِ التامّةِ للذات المفكِّرة. وكانت الفنومينولوجيا قد منعت هذه الذاتَ من سنّ القوانين حيثُ يتعيّن عليها بعْدُ أن تخضع لها: بهذا المعنى تخْبِر الذات فيها عنصرا موضوعيّا. لكن، بما أنّ التوسيطاتِ جميعًا تُستفاد عند هوسّرل كما عند المثاليّين، من الجانب النويطقيّ، من جانب الذات، فإنّه ليس يمكنه أن يتصوّر عندئذٍ، لحظةَ موضوعيّة المفاهيم إلاّ باعتبارها لاموسوطيّةً من نسْج نفسها(*) يتحتّم عليها بفعل عنيفٍ داخل نظريّة المعرفة، أن تَستنسخَ الإدراكَ الحسيّ. لقد نفى هوسّرل بكثير من الموْتوريّة، أنّ الماهيّة على الرغم من كلّ شيء، هي أيضا من جانبها، لحظةٌ: أنّها قد انبثقت. أمّا هيغل الذي كان هوسّرل قد حكم عليه بغطرسة الجهل، فقد تفوّق عليه من حيث تفهّم أنّ مقولات الماهيّة في الكتاب الثاني من **المنطق**، إنّما هي صائرةٌ، نتاجاتٌ للانعكاس الذاتيّ لمقولات الكينونة، بقدر ما أنّها تصدُق موضوعيّا. إنّ تفكيرا يمتنع بتزمّتٍ، عن الجدليّة، لم يعُد بوسعه أن يتوصّل إلى ذلك، في حين أنّ الغرض الأساسيّ لهوسّرل، القضايا المنطقيّة، كان يُفترَض أنّه به سينتهي إلى ذلك. إذ أنّ لهذه القضايا أيضا وطبقا لنظريّته، طابَعا موضوعيّا، وبقدر ما أنّها «قوانين الماهيّة»، تشيرُ إلى ما يسكُتُ عنه في المقام الأوّل، أعني أنّها مرتبطةٌ بالتفكير وتُحال من الداخل، على ما لا تكون في حدّ ذاتها. فالمطلق الذي للإطلاقويّةِ المنطقيّة، يجد ما يُجيزُه في قيمة القضايا الصوريّة والرياضيّات؛ إلاّ أنّه ليس بمطلقٍ، لأنّ دعوى الإطلاقويّةِ بما هي

(*) وردت باللاتينيّة: sui generis

دعوى المطابقة بين الذات وبين الموضوع التي تُحصّل إيجابيّا، هي نفسُها مشروطةٌ، تهاوٍ للدعوى الذاتيّة في الجملة الشاملة. بيد أنّ جدليّةَ الماهيّة بما هي في الوقت نفسه وطبقا لكيفيّة الماهيّةِ، جدليّةُ شبه الكائن ولكنّه غيرُ كائن، لا يمكن البتّة كما هو الحال عند هيغل، أن تنحلَّ في وحدة الرّوح بصفته الرّوح الذي يُنتِج ويُنتَج. إذ أنّ نظريّته في الماهيّة تصادر على أنّ الكينونةَ هي الرّوح الذي ما زال لم يفئ إلى ذاته. فالماهيّة تذكّر باللاتطابق ضمن مفهومٍ ما لا تضعه الذاتُ في المقام الأوّل، بل تتعقّبُه. وحتّى فصل المنطق والرياضيّات عن المجال الأنطيّ فصلا يقوم عليه ظاهرُ كونِهما-لذاتهما، أعني التأويل الأنطولوجيّ للمقولات الصوريّة، يكونُ له بُعدُه الأنطيُّ من حيث النفورُ من الأنطيّ كما كان سيقول هيغل. فهذه اللحظةُ الأنطيّةُ إنّما تعيد إنتاج نفسها في تلك المقولات. وبما أنّه من الممتنع عليها أنْ تظهر للعيان بوصفها مفصولا ومشروطا، إذ أنّ الفصْل هو ماهيّتُها، فإنّها تستفيد ضربا من الكيان. لكنّ هذا يصدُق أوّلا، على قوانين ماهيّة المجتمع وحركته. فهي أكثر فعاليّةً من الوقائع التي تظّهر فيها وتغالط في شأن تلك القوانين. لكنّها تخلع عنها المحمولاتِ التي تُسنَد إلى ماهويّتها. ومن ثمّ سيتعيّن وسمُها بالسلبيّة إذْ تُردّ إلى مفهومها، السلبيّةَ التي تجعل العالَم يكون ما يكون. - لقد كان نيتشه، المعارضُ بلا هوادةٍ للإرث الثيولوجيّ للميتافيزيقا، قد تهكّم من التمييز بين الماهيّة وبين الظاهرة، وأحال العالَم الخلْفيَّ على الأفظاظ المتخلّفين، مجتمِعا في هذا على كلمة الوضعانيّة كلّها. ولعلّ المرء يرى هنا أكثرَ من أيّ موضع آخر، كيف يُفيد التنويرُ الذي لا يكِلّ، الظلاميّين. فالماهيّة هي ما يكون طبقا لقانون بُطلان الماهيّة نفسِه، خفيّا؛ وإنْكارُ أنّ ماهيّةً مّا تكون، يعني السقوطَ جهةَ الظاهر، جهةَ الإيديولوجيا الشاملة التي صارت في الأثناء، كَيانا برأسه. ومن يصدُق

عنده كلُّ ما يظّهر على حدّ سواء لأنّه لا يعلم بأيّ ماهيّةٍ ستسهّل عليه التمييزَ، إنّما يعتنق عن محبّة متعصّبة للحقيقة، قضيّةَ اللاحقيقة، مع التبلُّد العلميّ الذي كان نيتشه يحتقره، تبلُّدا يرفض الانشغال بشرف الموضوعات التي تُعالَج، فإمّا يردّد كالببّغاء ما يقوله الرأي العامّ في خصوص هذا الشرف، أو يتّخذ في هذا مقياسَ التساؤلِ عمّا إذا لم يكن أحدهم كما يُقال، قد اشتغل على هذا الأمر وفرغ منه. فالموقف العلميُّ يقوم على التنازل عن الحسم في ما هو جوهريّ وغيرُ جوهريّ، للاختصاصات التي يشتغل كلّ منها بطريقته، على الموضوع؛ فيمكن أن يكون بالنسبة إلى اختصاصٍ منها، غيرَ جوهريّ ما يكون بالنسبة إلى الآخر، جوهريّا. وفي تلازُمٍ مع ذلك، ينقُل هيغل الفرْق بين الجوهريّ وبين غير الجوهريّ إلى [حدّ] ثالثٍ يكمن في بادئ الأمر، خارجَ الحركة المحايثة للشيء(٥). أمّا هوسّرل الذي لم تخطر بباله أيُّ جدليّة بين الماهيّة والظاهر فقد كان ويَا لَلسخريّةِ، على حقّ ضدّ هيغل: فعليًّا، ثمّة تجرُبة فكريّةٌ للجوهريّ وغيرِ الجوهريّ لا ريب في أنّها خطّاءةٌ ولكنّها بلا توسيطٍ، تجرُبةٌ ليس يمكن لنظامِ الحاجة العلميّة أن يصرفَ الذوات عنها إلاّ بعنف. فحيث لا تُخاض مثل هذه التجرُبة تبقى المعرفة راكدةً عقيمة. وتجد هذه التجرُبة عيارها في ما تتعنّى الذواتُ موضوعيّا، باعتباره ألمَها. إذ بالتوازي مع التسوية النظريّة بين الماهيّة والظاهرة، لا ريب في أنّ الذوات العارفةَ تفقد ذاتيًّا أيضا من

(٥) «وإذًا من حيث نميّز في خصوص كيان مّا، بين جوهريٍّ وبين غيرِ جوهريٍّ، يكون هذا التمييز فعلَ وضع برّانيًّا، إفرادا لجزء من الكيان عن جزء لا يتّصل به رأسا؛ فصلا يقع في ثالث. ويبقى غيرَ محدَّد في هذا المضمار، ما ينتمي إلى الجوهريّ أو إلى غير الجوهريّ. وإنّه لَأيُّ اعتبارٍ ولأيُّ معاينةٍ خارجيّان هما اللذان يقوّمان ذلك، ولذا يُعتبَر عينُ المضمون الواحد تارةً جوهريّا وطورا غيرَ جوهريّ.» (هيغل، المصدر نفسه، ص. ٨، الأسطر ٢٩-٣٨)

حيث القدرةُ على الألم والسعادة، الاقتدارَ الأوّلانيَّ على التمييز بين الجوهريّ وبين غيرِ الجوهريّ، من دون أن يعلم المرء حقّا ههنا ما العلّة وما النتيجة. فالنزوع العنيد إلى السهر على صِحّةِ ما لا وزن له بدلا من إنعام النظر في ما له وزنٌ مع المجازفة في الخطأ، إنّما يُعَدّ من العلامات الأكثر انتشارا للوعي المتردّي. ذلك أنّ الفظّ المتخلّف ذا الأسلوب الجديد لا يستثيره أيُّ عالَم خلْفيّ، راضيًا بالعالَم الذي قدّامَه والذي يشتري منه ما يبيعه إيّاه بكلمات منمَّقة أو في صمت. أمّا الوضعانيّة فتصير إيديولوجيا من حيث تستبعد في المقام الأوّل، مقولةَ الماهيّة الموضوعيّةَ، ثمّ تصُدّ في اتّساق مع ذلك، الانشغالَ بالجوهريّ. لكنّ الجوهريَّ لا يُستنفَد البتّةَ في القانون الكلّيّ المخفيّ. إذ أنّ الإيجابيّ الكامنَ فيه يبقى قائما في ما يتعلّق به القانونُ، وفي ما هو بالنسبة إلى الحكم على مجرى العالَم، غيرُ جوهريّ وما يُقذَف به إلى الهامش. والنظرةُ التي تتعقّب كما عند فرويد «بقايا عالَم الظاهرات» في ما أبعدَ من النظرة السيكولوجيّة، إنّما تتقصّد الجزئيَّ باعتباره لامتطابقا. فالجوهريّ مضادٌّ للكليّة المهيمِنة، ولإبطال الجوهريّ، بقدر ما يتعدّاه على نحوٍ نقديّ.

توسيطٌ عن طريق الموضوعيّة

حتّى توسيطُ الماهيّة والظاهرة، المفهومِ والشيء، لم يبق هو أيضا على ما كان عليه، لحظةَ الذاتيّة في الموضوع. ذلك أنّ ما توسّطه الوقائعُ ليس إواليّةَ الذاتيّة التي تشكّلها مسبَّقا وتدركها، بقدر ما أنّه الموضوعيّةُ التابعةُ للذات، خلفَ ما يمكنها أن تجرّب. فالموضوعيّةُ تتأبّى عن الدائرة الأوّلانيّة للتجرُبة الذاتيّة من حيث تتقدّمُها. وفي المرحلة التاريخيّة الراهنة حيث من الدارج القولُ إنّ المرء كثيرا ما يحكم من منظور ذاتيّ، غالبا ما تسبّح الذاتُ آليًّا، باسْم اجْماع

الجميع(*). إذ أنّ الذات لن تعطي للموضوع ما له، بدلا من الاكتفاء بالقالَب الكاذب، إلاّ حيث ستقاوم القيمةَ الوسطى لمثل تلك الموضوعيّة، وتتحرّر بصفتها ذاتا. فالموضوعيّةُ هي اليوم موقوفةٌ على هذا التحرّر، وليس على قمع الذات الذي لا يُشبَع. وطغيان المموضَع في الذوات الذي يحول دون أن تصير إلى ذوات، إنّما يمنع أيضا معرفةَ الموضوعيّ؛ هو ذا ما آل إليه ما كان قد سمّي في السابق، «عاملا ذاتيّا». فالآن، الذاتيّةُ هي التي تكون بالأحرى، الموسوطَ أكثر من الموضوعيّة، ومثل هذا التوسيطُ يحتاج بشكلٍ ملّح، إلى التحليل أكثر من التوسيط المتعارف عليه. إذ في إواليّات التوسيط الذاتيّة تستمرّ إواليّاتُ توسيط الموضوعيّة التي تضمّ كلَّ ذاتٍ، بما في ذلك الترنسندنتاليّةَ. أنّ المعطياتِ تُدرَك من حيث دعواها، على هذا النحو لا على غيره، فهذا ما يكفله النظام القَبْذاتيُّ الذي من جانبه يكوّن بالجوهر، الذاتيّةَ المقوِّمةَ بالنسبة إلى نظريّة المعرفة. فما يبقى في الاستنباط الكنطيّ للمقولات، في نهاية المطاف وطبقا لاعتراف كنط، عرضيّا، «معطى»: هو أنّ العقل لا يتوفّر إلاّ على هذه المفاهيم الأصليّة، وهذا ينتُج عمّا تَنشدُ المقولاتُ طبقا لكلام كنْط، تأسيسَه. لكنّ كونيّة التوسيط لا تجيز التسوية على منواله، لكلّ ما يوجد بين السماء والأرض، كما لو أنّ توسيط اللاموسوط وتوسيطَ المفهوم سيكونان عينَ الشيء الواحد. فالتوسيط جوهريٌّ بالنسبة إلى المفهوم الذي هو نفسُه من حيث هيأتُه وبلا توسيطٍ، التوسيطُ؛ أمّا توسيطُ اللاموسوطيّة فهو تعيينُ تفكُّرٍ، ولا معنى له إلاّ في علاقة بالمقابل، باللاموْسوط. لو لم يكن بالفعل، أيُّ شيء موسوطا، لنتج عن ذلك كما شدّد عليه هيغل، أنّ مثل هذا التوسيط يفضي بالضرورة دوما إلى

(*) وردت باللاتينيّة: consensus omnium

موسوطٍ ما كان التوسيط من جانبه أيضا أن يوجد من دونه. وعكسيًّا، أنّه لا يوجد موسوطٌ بلا توسيطٍ، فهذا قولٌ له طابع حصريّ وإبستيمولوجيّ: التعبير عن امتناعِ تعيين الشيءِ مّا من دون توسيطٍ، يكاد لا يتعدّى تحصيلَ الحاصل الذي مفاده أنّ التفكير في شيء مّا هو تحديدا، تفكير. فلا يكمن في اللاموسوطيّة كونُها موسوطةً بقدر ما لا يكمن في التوسيطِ لاموسوطٌ سيكون موسوطا. ولقد أهمَل هيغل هذا الفرْق. ذلك أنّ توسيط اللاموسوط يتعلّق بالحال الذي له: المعرفة به وحدود مثل هذه المعرفة. وليست اللاموسوطيّةُ جهةً، ولا مجرّدَ تعيين لكيْفَ بالنسبة إلى وعيٍ مّا، بل تتقرّر موضوعيًّا: مفهوم اللاموسوطيّة يعني ما لا يُزاحُ بواسطة مفهومه. فالتوسيط لا يعني البتّةَ أنّ كلّ شيء يزول فيه، بل يصادر على ما هو موسوطٌ من خلال التوسيط، أي على غيرِ زائل؛ لكنّ اللاموسوطيّة نفسَها تكوّن لحظةً لا تعوزها المعرفةُ، التوسيطُ، بقدر ما أنّ هذا لا يُعوزه اللاموسوطُ. وطالما أنّ الفلسفة تستعمل مفهوميْ اللاموسوط والموسوط اللذيْن تكاد تعجزُ في الأثناء عن الاستغناء عنهما، فإنّ لغتَها تشهد على واقع الحال الذي تُنكره الصيغةُ المثاليّةُ للجدليّة. أنّ هذه الصيغة تتغافل عن ذلك الفرق الذي هو في الظاهر دقيق جدّا، فهذا ما يساعدها على أن تبدوَ مستلاحَة. ذلك أنّ العمليّة الظافرةَ التي يكون فيها اللاموسوط موسوطا بإطلاق، تسحق الموسوط وتبلغُ في رحلة سعيدةٍ وإذ لم يعد ثمّة أيُّ لامفهوميٍّ يوقفها، الجملةَ الشاملةَ للمفهوم، حيث الهيمنةُ المطلقة للذات. لكن بما أنّه لا يمكن التعرّف عن طريق الجدليّة، إلى الفرْق المطموس، لا تحتفظ المطابقة الشاملة في الجدليّة، بالكلمة الفيْصل. ذلك أنّه بمقدور الجدليّة أن تخرج عن طوق تلك المطابقة من دون معارضتها دغمائيًّا ومن الخارج، بأطروحة يُزعم أنّها واقعيّة. إذ أنّ دائرة المطابقة التي لا تطابق في نهاية المطاف، إلاّ نفسها، كان قد رسمها تفكيرٌ لا

يحتمل أيّ شيء في الخارج؛ فأُسْرُه إنّما هو من صنيعه. ومثل هذه المعقوليّة الكليانيّة ومن ثمّ المخصوصة، كانت تاريخيّا قد أملتها الطبيعةُ بما تحمل من تهديدات. هو ذا قيدُها. فالتفكير الذي يقوم على التطابق، مطابقة كلٍّ ما هو غيرُ مطابق، إنّما يُديمُ في الخوف، قهرَ الطبيعة. والعقل الذي يَعدم الرويّةَ إنّما يصير أعمى حدَّ الضلال، بالنظر إلى كلّ ما يفلت من هيمنته. أمّا الآن فالعقلُ مؤوفٌ؛ وسيقوم العقلُ في المقام الأوّل، على أن يُشفى من ذلك. حتّى نظريّةُ الاستلاب التي هي خميرُ الجدليّة، تخلط بين الاقتراب من العالَم التابع ومن ثمّ اللامعقول، أن «يسكن» المرء على حدّ عبارة نوفاليس، «إلى موطنه في كلّما مكانٍ»، وبين البربريّة الضاربة في القِدم التي تعتبر الذات الحنّانةَ غيرَ قادرة على محبّة الأجنبيّ وما هو مغايِرٌ؛ وبين الرغبة في اللهْم والمطاردة. فلو لم يحرَّم الأجنبيُّ لوقت طويل، لما دامَ استلابٌ قطّ.

الجزئيّة والجزئيّ

الالتباسُ الكامن في مفهوم التوسيط، أعني الذي يجعل القطبيْن المتقابليْن للمعرفةِ أحدهما مطابقا للآخر، على حساب فصلهما النوعيِّ الذي هو شرط كلّ شيء بإطلاق، إنّما يعودُ إلى التجريد. بيد أنّ مفردة 'تجريد' هي أيضا مجرّدة جدّا، وفي حدّ ذاتها ملتبسة. ذلك أنّ وحدةَ ما هو متضمَّنٌ في المفاهيم الكليّة، تختلف بالأساس عن الجزئيّ المعيَّن مفهوميّا. فالمفهوم بالنسبة إلى الجزئيّ هو دوما وفي الوقت نفسه، سلبيُّه؛ إذ أنّه يقطع ما يكون السلبيُّ نفسُه الذي لا يمكن مع ذلك أن يُسمى بلا توسيط، فيستبدله عن طريق التطابق. وهذا السلبيّ، هذا الزائفُ، الذي هو مع ذلك، لازمٌ، هو مسرح الجدليّة. أمّا النواةُ التي هي من جانبها مجرّدةٌ طبقا للصيغة المثاليّة للجدليّة، فلا تُلغى بالتبسيط.

إذ بمقتضى تمييزه من العدَم، حتّى الشيءُ مّا الأكثر لاتعيّنا لن يكون وهذا قول مضادٌّ لهيغل، غيرَ متعيّن بإطلاق. وهذا يناقض النظريّةَ المثاليّة في ذاتيّة التعيينات جميعا. إذ بقدر ما لن يكون الجزئيّ قابلا للتعيين من دون الكلّيّ الذي يُتعرّف إليه بواسطته طبقا للمنطق الدارج، لا يطابق الجزئيُّ الكلّيّ. فالمثاليّة ترفض أن ترى أنّ شيئا مّا مهما خلا من النوعيّة، لا يجوز مع ذلك اعتباره لاشيئا. وإذا كان هيغل مدفوعا بلا انقطاع، إلى المراوغة والتمويه، فلأنّه ينفُر من جدليّة الجزئيّ التي كان قد تصوّرها، - إذ أنّها ستقوّض أوليّة المتطابق، وبالتالي المثاليّةَ. ذلك أنّه بدلا من الجزئيّ، يدسّ هيغل المفهومَ الكليّ للخاصّة [الجزئيّة] بما هي كذلك، لشيء من قبيل الـ«وجود»، مفهوما لم يعُد ثمّة فيه أيُّ جزئيّ. وفي هذا استعادةٌ لنهج في التفكير كان كنط على حقٍّ إذ قدّر أنّه عيبُ العقلانيّة القديمة باعتباره التباسَ مفاهيم التفكّر. فالجدليّة الهيغليّة تصير سفسطائيّةً حيث تُخفق. ذلك أنّ ما يجعل الجزئيَّ دافعا جدليًّا، عدمَ قابليّة تحلّله ضمن المفهوم الأعلى، إنّما تعالجه الجدليّةُ الهيغليّةُ باعتباره واقعةً كليّةً كما لو أنّ الجزئيَّ ذاتَه سيكون مفهومَه الأعلى ومن ثمّ غيرَ قابل للتحلّل. وإنّه لعلى هذا النحو تحديدا، تغدو جدليّة اللامتطابق والمتطابق وهميّة: انتصار التطابق على اللامتطابق. فعدَم كفاية المعرفة الذي يكمن في عدم إمكانِ التأكّد من أيّ جزئيٍّ من دون المفهوم الذي ليس هو البتّة الجزئيّ، إنّما يهب بمخادعة، الأوّليّةَ للرّوح الذي يرتفع فوق الجزئيّ ويخلّصه ممّا يتنافى والمفهوم. ومن ثمّ لا سطوةَ لمفهوم الجزئيّة الكليّ على الجزئيّ الذي يَنظر فيه على نحو مجرَّد.

في جدليّة الذات-الموضوع

من السهل أن تبدو قطبيّةُ الذات والموضوع على أنّها من جانبها، بنيةٌ غيرُ جدليّة يُفترَض أنّها محَلٌّ كلّ جدليّة. لكنّ المفهوميْن كليهما هما مقولتا تفكُّرٍ ناتجتان، صيغتان لما لا يمكن أن يوحَّدَ؛ فلا يتعلّقان بموجَب، ولا بواقعتيْن ابتدائيّتيْن، بل هما على نحو سلبيٍّ بإطلاق، تعبيرٌ عن اللاتطابق دون سواه. ومع ذلك، لا ينبغي أيضا أن يُنفى بالتبسيطِ، الفرقُ بين الذات وبين الموضوع. إذ بقدر ما ليس هما بثنائيّةٍ أخيرة، لا تتخفّى وراءهما وحدةٌ أخيرة. وكما يتقوّمان أحدُهما بواسطة الآخر، يهِلّ كلٌّ منهما منفصلا عن الآخر بمقتضى هذا التقويم. فلو كانت ثنائيّةُ الذات والموضوع تقوم مقام الأساس بما هي مبدأ، لكانت من قبيل مبدإ التطابق الذي تمتنع عنه، ولغَدت من جديد، شاملةً، واحِديّة؛ فكانت الثنائيّةُ المطلقةُ تكونُ وحدة. لقد كان هيغل استفاد من ذلك لكي يُدمج في نهاية المطاف، ضمن التفكيرِ قطبيّةَ الذات-الموضوع التي كان يرى في تطويرها من الجانبيْن كليهما ما به تفوّق على فيشته وشلّنغ. وعندَه أنّ جدليّةَ الذات والموضوع تصير بما هي بنيةٌ كينونةٍ، ذاتا(٥). فالذات والموضوع باعتبارهما تجريديْن، هما نتاجا

---

(٥) «لا يقوم الفهمُ المفهوميّ لموضوعٍ مّا في واقع الأمر إلاّ على أنّ الأنا يحتازُه ويتغلغل فيه فينقله إلى الصورة التّي يختصّ بها، أي إلى الكليّة التي هي بلا توسيطٍ تعيُّنيّةٌ، أو إلى التعيُّنيّة التي هي بلا توسيطٍ كليّة. فالموضوع ما يزال في الحدس أو حتّى في التصوّر، خارجيّا، أجنبيّا. وبالفهم المفهوميّ يتحّول كونُه في-ذاته-ولذاته الذي للموضوع في الحدس والتصوّر، إلى كونه ما يُوضَع؛ فيتغلغل فيه الأنا بإعمال الفكر فيه. لكن مثلما يكون الموضوعُ في التفكير، في ذاته ولذاته؛ يكون في الحدس أو التصوّر، ظاهرة؛ والتفكير إنّما ينسَخُ عدمَ موسوطيّته التي يمْثل بها لنا في المقام الأوّل، ويجعل منه كونَه ما يوضَع؛ لكنّ كونَه ما يوضع هذا الذي له هو كونُه في-ذاته ولذاته أو هو موضوعيّتُه. ومن ثمّ، هذه الموضوعيّةُ إنّما تحصُل للموضوع في المفهوم، فالمفهوم هو وحدةُ الوعي الذاتيّ التي يُدمَج الموضوعُ فيها؛ وموضوعيّتُه أو المفهومُ ليسا هما بالتالي شيئا

تفكير؛ وافتراضُ تقابلهما إنّما يُبين حتما، التفكيرَ بما هو أوّلٌ. لكنّ الثنائيّةَ لا تستسلم أيضا إلى إيعاز الفكر المحض. فطالما يبقى هذا الفكر قائما، يتحقّق طبقا للثنائيّة التي تكون قد صارت إلى صورةِ التفكير التي ربّما ما كان التفكير ليكون من دونها. إذ أنّ كلّ مفهوم، بما في ذلك مفهوم الكينونة، إنّما يُعيد إنتاجَ الفرق بين التفكير وبين ما يُتفكَّر. وهذا الفرْق يكون بمقتضى التقويم المتضادّ للواقع الفعليّ، قد غُرز غرزا في الوعي النظريّ؛ وطالما أنّ هذا الواقع الفعليّ يعبّر عن ذلك الفرق، تكون لاحقيقةُ الثنائيّة الحقيقةَ. ولو فُصلت عن ذاك، لتحوّل التضادُّ إلى تعلّةٍ فلسفيّةٍ لتأبيد الثنائيّة. فليس أمْكنَ من السلب المتعيِّن للّحظتيْن الفرديّتيْن الذي من خلاله يُقابَل بإطلاق بين الذات وبين الموضوع، ومن ثمّ تحديدا يُطابَق بينهما. فالذات ليست في الحقيقة، ذاتا بالتمام، والموضوع ليس موضوعا بالتمام؛ مع أنّهما لا يُقتَطعان من [حدّ] ثالثٍ سيتعالى عليهما. فهذا الثالث لن يكون أقلَّ مخادَعة. وتبقى غيرَ كافية مقالةُ كنط في أنّ هذا الثالثَ يُستخلَص بما هو لامتناه من المعرفة الموجبة والمتناهية، وفي أنّ هذه تُحَثُّ من خلال ما لا يمكن درْكُه، على جَهدٍ لا يتراخى. فلا بدّ من الاسْتمساك نقديًّا بثنائيّة الذات والموضوع ضدّ دعوى الجملة الشاملة التي هي متضمَّنةٌ في الفكر. ولا ريب أنّ الفصل الذي يحوّل الموضوع إلى أجنبيٍّ وإلى ما يمكن السيطرة عليه، ومن ثمّ يحْتازُه، هو فصل ذاتيّ، نتاجُ تهيئةٍ آمرة. لكنّ نقدَ الأصل الذاتيّ للفصل لا يجمع من جديد، ما فُصل بعد أن كان قد انفصَم بالفعل. والوعي إنّما يتباهى بجمع ما كان في بادئ

آخرَ سوى طبيعة الوعي الذاتيّ، وليس لموضوعيّته من لحظات أو تعيينات أخرى سوى الأنا نفسه.» (هيغل، علم المنطق، فقه المفهوم (١٨١٦)، في المفهوم بعامّة، هامبورغ ١٩٩٤، ص. ١٤-١٥، الأسطر ٢٠-٢) [والحقّ أنّ هيغل في هذا المقام إنّما يعرُض مقالة كنط في الإدراك الباطن شميلةً= المترجم]

الأمر قد فَتّت وجزّأ بتعسُّف، إلى عناصر؛ ومن ثمّ النبرةُ الإيديولوجيّة الطاغية لكلّ خطابٍ حول الشميلة. فهذا الخطاب هو الحجاب الذي يتستّر به التحليل الذي يتحجّب عن نفسه ويتحوّل أكثر فأكثر إلى طابو. أمّا نفور الوعي المبتذل ذي الأصل الشريف من هذا التحليل فيكمن أساسُه في أنّ التفتيت الذي يلوم الفكر البرجوازيُّ نقادَّه من حيث يكون صنيعَهم، إنّما هو الأثر اللاواعي لهذا الفكر. وأنموذج ذلك التفتيت والتقسيم إنّما هو مساراتُ العمل المعقْلَنة. إذ أنّها تحتاج إلى التجزئة والتفكيك شرطا لإنتاج السلع، تفكيكا يعْدل الشميلةَ بالنسبة إلى المسار المفهوميّ العامّ. لو كان كنط أدمج ضمن نقد العقل، علاقةَ منهجه بالنظريّة، علاقةَ الذات الباحثة في مجال نظريّة المعرفة، بما هو غرضُ البحثَ، لما كان فاته أنّ الصور التي يُفترَض أنّها تشمّل المتنوّعَ، هي من جانبها نتاجاتٌ لعمليّاتٍ يُطلق عليها بنيانُ الأثر بطريقة لافتة، عنوانَ التحليليّة الترنسندنتاليّة.

قلبُ الخزْل الذاتيّ

لقد كان مجرى التفكّر في مجال نظريّة المعرفة، يقوم طبقا لنزعة طاغية، على أن تُعزى إلى الذات دوما موضوعيةٌ أكثر. وهذه النزعة هي تحديدا ما سيتعيّن قلبُه. فما بواسطته يستخلص التقليدُ الفلسفيُّ مفهومَ الذاتيّة من الكائن إنّما يُقدّ على منوال الكائن. أنّ الفلسفة التي تعمل إلى يوم الناس هذا على تفهّم ذاتيٍّ غيرِ كاف، قد نسيت التوسيطَ في الموسّط، [أي] في الذات، فهذا وإن كان باسْم ما سيكون أسمى، مذمومٌ أكثر من أيّ نسيان آخر. وكما هو الحال في العقاب، يباغتُ المنسيُّ الذات. إذ حالما تتصيّر الذات موضوعا لتفكّرِ نظريّةِ المعرفة، ينتقل إليها طابعُ الموضوعيّة ذاك الذي تنادي طوعا بغيابه تفوّقا على مجال الوقائع. فماهيّتُها التي هي كيان ذو قوّة مضاعفة، إنّما تفترض

وإنْ منفيًّا وكما لا يُخفي هيغل ذلك، كيانا أوّلا، وواقعانيّةً، هما شرط إمكانها. لقد نُقض في لحظةٍ مّا، عدمُ موسوطيّة ردود الفعل الابتدائيّة ضمن تكوين الأنا، ومعها نُقضت التَلقائيّة التي يُفترض طبقا للاستعمال الترنسندنتاليّ، أن ينسحب إليها الأنا المحض؛ إذ أنّ هويّته الممركَزَة تتقرّر على حساب ما تحمله عليه إذّاك المثاليّةُ خاصّا به. إنّ الذات المقوِّمة للفلسفة أكثرُ تشيُّؤا من المضمون النفسيّ الجزئيّ الذي تستبعدُ باعتباره طبيعيّا-مشيّأً. فكلّما ارتفع الأنا متسيِّدا فوق الكائن، تصيّر بشكل لا يُعايَن، إلى موضوع وأنكر بكيفيّة تبعث على السخرية، دورَه التقويميّ. فليس الأنا المحض موسوطا أُنطيًّا، بالخبريّ وحسب، أعني ذلك الخبريّ الذي يتراءى لا محالةَ بصفته أنموذجَ الصياغة الأولى لاسْتنباط مفاهيم الذهن المحض، بل كذلك هو أيضا المبدأ الترنسندنتاليُّ نفسُه الذي تعتقد الفلسفةُ أنّها تمتلك فيه ما تعتبره الأوّل بإزاء الكائن. لقد سبق ألفريد زوهن-ريتِلْ إلى التنبيه على أنّ في ذلك المبدإ، في فعاليّةِ الفكر الكليّة والضروريّة، يتخفّى حتما، عملٌ اجتماعيّ. سيكون المفهومُ المُعضل للذات الترنسندنتاليّة، لغيرِ كائن هو مع ذلك، يفعل، ولكلّيٍّ ينبغي مع ذلك أن يخْبر الجزئيَّ، فقّاعةَ صابون من المحال أن نمسك بها ضمن علاقة المحايثة الكفيّةِ بنفسها لوعي هو بالضرورة فرديّ. ذلك أنّه لا يمثّل في مقابل هذا الوعي، الأكثرَ تجريدا، بل أيضا وبمقتضى قوّته الشكّيلة، الأكثرَ تحقُّقيّة. إذ أنّه في ما أبعد من الدائرة السحريّة لفلسفة الهويّة، يمكن فكّ شفرة الذات الترنسندنتاليّة بصفتها المجتمعَ الذي لا يعي ذاتَه. ومثْل انعدام الوعي هذا يمكن أيضا أن يُستنتَج. مُذِ انفصل العمل الفكريُّ عن العمل البدنيّ تحت علامةِ هيمنة الفكر وتبرير ذا الامتياز، تعيّن على الفكر المنفصم مع غُلوّ الوعي القبيح، أن يطالب تحديدا بتلك الدعوى في الهيمنة التي يستخلصها من أطروحة أنّه الأوّل والأصلانيُّ، وأنّه من ثمّ يتحتّم عليه

لكي لا ينحطّ ويتدهوَر، أن ينسى كليًّا من أين تنبع دعواه. بيد أنّ الفكر يستشعر في باطنه، أنّ هيمنته المستقرّةَ ليست البتّةَ بهيمنةِ فكرٍ، بل أنّ علّتها القصوى(*) تكمن في القوّة الفيزيقيّة التي تكون لها. ولا يحقّ له أن يفشي سرّه خشيةَ الزوال والاندثار. فالتجريد الذي يجعل بعامّة الذاتَ دون سواها، مقوِّما، حتّى طبقا لشهادة أكثر المثاليّين تطرّفا من مثْل فيشته، إنّما يعكس الانفصال عن العمل البدنيّ، انفصالا يُعايَن من خلال مجابهة هذا العمل. وإذا كان ماركس في **نقد برنامج غوتا**، قد عارض اللاساليّين في ما كان من الدارج تكراره هتّرًا عند الاشتراكيّين السذّج، بأنّ العمل ليس وحده مصدر الثروة الاجتماعيّة(١٠)، فإنّ ما كان يريد قوله من ثمّ وبعد أن ترك خلفه منذ وقت طويل المسألة الفلسفيّة الرسميّة، هو من منظور فلسفيّ، أنّه لا ينبغي أقنمةُ العمل في أيّ شكل من الأشكال، في شكل الكدّ باليديْن كما في شكل الإنتاج الفكريّ. إذ أنّ مثل هذه الأقنمة لا تفعل غيرَ تكرار وهمِ سطوةِ المبدإ الإنتاجيّ. فهذا المبدأ لا يبلغ حقيقتَه إلاّ في العلاقة بذلك اللامتطابق الذي أطلق عليه ماركس في بادئ الأمر وهو الذي يزدري نظريّةَ المعرفة، اسمَ الطبيعة الفجَّ والضيّق، ثمّ في وقت لاحق، اسمَ المادّة الطبيعيّة، وأسماء أخرى مخفَّفةً(١١). إنّ ما يكوّن منذ **نقد العقل المحض**، ماهيّةَ الذات الترنسندنتاليّةِ، أعني الوظيفيّةَ، الفعاليّةَ المحضَ التي تتحقّق في هيئات الذوات الفرديّة وتتجاوزها في الوقت نفسه، يعكس عملاً يطفو فوق الذات المحض بصفته أصلا. إذا كان كنط قد صدَّ وظيفيّةَ الذات بالتأكيد على أنّها ستكون باطلةً وخاويةً من دون موادّ تتأتّى لها، فإنّه قد أشار بلا تحيُّرٍ إلى أنّ العمل الاجتماعيّ هو عملٌ على شيء مّا؛ أمّا أخلافه المثاليّون الذين كانوا أكثر اتّساقا، فقد ألغوا

(*) وردت باللاتينيّة: ultima ratio

ذلك كلّه بلا أدنى تردُّد. لكنّ كلّيةَ الذات الترنسندنتاليّة هي كليّةُ الترابط الوظيفيّ للمجتمع، لكلٍّ تنعقد فيه تَلقائيّاتٌ وصفاتٌ فرديّةٌ، وبالمقابل يقيّدُها من خلال مبدإ التبادل الذي يسوّي بينها، ويصدّها افتراضيًّا، من حيث تكون قاصرةً في تبعيّتها للكلّ. إنّ الهيمنة الكونيّةَ لقيمة التبادل على البشر، هيمنةً تمنع قبْليًّا الذواتِ من أن تكون ذواتٍ، تخفض الذاتيّةَ نفسَها إلى مجرّد موضوع، وتطرح إلى اللاحقيقة، ذلك المبدأَ الكليَّ الذي يدّعي تأسيسَ سطوة الذات. فالأكثر الذي للذات الترنسندنتاليّة هو الأقلّ الذي للذات الخُبريّة التي تُختزَل هي نفسُها إلى الأقصى.

في تأويل الترنسندنتاليّ

تتدنّى الذات الترنسندنتاليّةُ بما هي حالةٌ-حدٌّ قصوى للإيديولوجيا، من الحقيقة. فالكليّة الترنسندنتاليّةُ ليست مجرّد إفراط في التقدير الذاتيّ النرجسيّ للأنا، وليست مغالاةً في اسْتقلاليّته، بل تكمن حقيقتُها في الهيمنة التي تتقرّر وتتأبّد بواسطة مبدإ التكافؤ. إذ أنّ مسار التجريد الذي ترفع الفلسفة من شأنه ولا تحمله إلاّ على الذات العارفة، إنّما يجري ضمن مجتمع التبادل الفعليّ. - أمّا تعيين الترنسندنتاليّ بما هو ضروريٌّ، تعيينا يقترن بالوظيفيّة والكليّةِ، فيعبّر عن مبدإ محافظة النوع على البقاء. وهذا المبدأ يضفي الشرعيّة على التجريد الذي من دونه لا ينحرف؛ فالتجريد هو الوسط الذي يتحرّك فيه عقلٌ حافظٌ لنفسه. ولو أردنا أن نحاكي هيدغر محاكاةً ساخرة، لأوّلْنا من دون كثيرِ تحذلُق، فكرةَ الضرورة في الكلّيّ الفلسفيّ من منظور الحاجة إلى قلب العوَز، وإلى صرْف النقص في وسائل الحياة بواسطة العمل المنظّم؛ ومن ثمّ ستكون الميثولوجيا اللّغويّة الهيدغريّةُ قد احتدّت من تلقاء نفسها، تمجيدا للرّوح الموضوعيّ يستبعد من البداية، التفكُّرَ في السيرورة

الماديّة التي تمتدّ في ذلك الرّوح، من حيث يعتبره ممّا لا قيمةَ له. - إنّ وحدة الوعي هي وحدة الانسان الفرْد وتحمل أيضا بشكل مرئّي، أثرَه بصفته مبدأ؛ ومن ثمّ هي وحدة الكائن. فلا ريب أنّ الوعي الذاتيّ الفرديّ يصير بالنسبة إلى الفلسفة الترنسندنتاليّة وبمقتضى حضوره الدائم، إلى كليٍّ لم يعد يحقّ له أن يعتزّ بمزايا عيْنيّة الإيقان من الذات؛ لكن من حيث تُقدّ وحدةُ الوعي على منوال الموضوعيّة، وبالتالي يكمن عيارُها في إمكان تقويم الموضوعات، تكونُ الانعكاسَ المفهوميَّ للتكتّل الذي يجمع بالتمام أفعالَ الإنتاج في المجتمع التي بواسطتها دون سواها تتكوّن بعامّة مطْروحيّةُ السلع، «كونُها موضوعاتٍ». - ثمّ إنّ الثابت والمستقرّ وما لا يمكن النفاذ إليه الذي للأنا إنّما هو محاكاةٌ لما أدركه الوعيُ الابتدائيُّ امتناعَ نفاذٍ إلى العالَم الخارجيّ بالنسبة إلى الوعي الذي يجرّب. ذلك أنّه في الجبروت الفكريّ للذات يوجد صدى فعليٌّ لقصورها وعجزها. فمبدأ الأنا إنّما يحاكي ما ينفيه. ليس الموضوع ذاتا(*) كما كانت المثاليّةُ طيلة قرون، قد عكفت على دراسته، بل الذاتُ هي بالأحرى موضوع. وتقديمُ الذاتيّة إنّما هو مواصلةٌ روحانيّةٌ للصراع الدارْوينيّ من أجل الكيان. إذ أنّ قمع الطبيعة وإخضاعَها إلى غايات بشريّة هما مجرّد علاقة طبيعيّة؛ لذلك، تفوّقُ العقل الذي يهيمن على الطبيعة، وظاهرُ مبدئه. وللذات التي تنادي بنفسها كما عند بيكون،. سيّدا وفي الختام، خالقا مثاليًّا للأشياء كلّها، سهمٌ ميتافيزيقيّ-معرفيّ في ذلك المبدإ. بيد أنّ الذات في ممارستها هيمنتَها تصير إلى جزء ممّا تظنّ أنّها تهمين عليه، فتسقط مثل السيّد الهيغليّ. إذْ يظهر منها إلى العيان كم هي تابعةٌ للموضوع من حيث تستهلكه. وأمّا صنيع الذات فهو الذوْق السحريّ لما تزعم أنّها تقهَر

(*) وردت باللاتينيّة: obiectum-subiectum

ضمن طوقها. فالغلوّ في تقديرها نفسَها إنّما هو ردُّ فعلٍ على تجرُبةِ قصورها يحول دون أن تُنعم النظرَ في نفسها؛ ومن ثمّ، الوعيُ المطلق يَعدم الوعيَ. على ذلك تقدّم الأخلاق الكنطيّةُ شهادةً فاردةً من خلال التناقض غير المخفيّ الذي يكمن في أنّ الذات عينَها التي تسم نفسَها بالحرّة والسامية، هي التي تكوّن بصفتها كائنا، جزءا من ذلك السياق الطبيعيّ الذي تبتغي حرّيتُها التنصّلَ منه. أمّا نظريّة المثُل عند أفلاطون التي هي خطوةٌ قويّةٌ في إبطال الميثة، فإنّها تكرّر الميثوس من حيث تؤبّدُ علاقات الهيمنة التي تتنقل من الطبيعة إلى الانسان ويمارسُها، باعتبارها ماهيّات. فلو كانت الهيمنةُ على الطبيعة شرطَ إبطال الميثة وخطوةً من خطوات تحقّقه، لتعيّن أن يتوسّع هذا الإبطال ليشمل تلك الهيمنةَ إذا وجب مع ذلك، ألاّ تصير ضحيّةَ الميثوس. لكنّ التفخيم الفلسفيَّ للقوّة المقوّمة التي للّحظات الذاتيّة يحول دوما دون الحقيقة. كذلك تحمل متثاقلةً أنواعٌ حيوانيّة من مثل ديناصورِ التريسيراتوبْس أو الكركدن، الترْسَ الذي يحميها كما يُحمَل سجنٌ ينمو فوق الظهر، سجناً يبدو على الأقلّ من منظور أنثروبو-مورفولوجيٍّ، أنّها تريد التخلّص منه. وانحباسها داخل آلة المحافظة على بقائها(*) قد يفسّر جيّدا الوحشيّةَ المتفرّدةَ للديناصور كما وحشيّةَ الانسان العارف(**) التي لا يُعترَف بها والتي هي لذلك أشدّ رغْبا. إنّ اللحظة الموضوعيّةَ تُحيط إن جاز القولُ، باللحظة الذاتيّة التي تكون من حيث تُفرَض على الذات وتحدُّها، هي نفسُها لحظةٌ موضوعيّة.

(*) وردت بالإنجليزيّة: survival

(**) وردت باللاتينيّة: homo sapiens

في كلّ ذلك ثمّةَ طبقا للمعايير الموروثة للفلسفة، المثاليّةِ كما الأنطولوجيّة، شيءٌ مّا من قبيل قلب الأخير أوّلا(*). ويمكن للمرء أن يقول بنبرةِ الصرامة الواثقة، إنّ تلك الاعتبارات تفترض من دون التعرّف إليه، موسِّطا ما كانت تلتمس اشتقاقَه موسوطًا، الذات، التفكير؛ فكلّ التعيينات التي توردها إنّما هي بصفتها تعييناتٍ، تعييناتُ تفكير. لكنّ الفكر النقديّ لن يرغبَ في أن يجلس الموضوع على العرش الذي هجرته الذاتُ والذي لن يكون الموضوع إذ ينصَّب عليه، غيرَ وثن، بل يريد هذا الفكرُ إلغاءَ المراتبيّة. ولا ريب أنّ المرء يكاد يحطّم كليًّا ظاهرَ أنّ الذات الترنسندنتاليّةَ هي نقطة أرخميدس، بواسطة تحليل الذاتيّة إذ تتُناوَل محضا بحيالها. ذلك أنّ هذا الظاهر يتضمّن من دون أن يكون من الضروريّ استخلاصُها مُهيَّأَةً من توسيطات التفكير، حقيقةَ أنّ المجتمع يتقدّم الوعي الفرديَّ وسارَ تجربُته. أمّا درْك موسوطيّة التفكير من خلال الموضوعيّة، فلا ينفي التفكيرَ ولا القوانين الموضوعيّةَ التي بها هو تفكير. أنّه من الممتنع الخروج عن التفكير، فهذا يدلّ تحديدا على أنّه من جانبه يستند إلى اللامتطابق الذي يُنكره بقدر ما يبحث ويعبّر عنه بواسطة شكله. لكن ما هو بعدُ شفّافٌ إنّما هو في ما أبعد من كنط، أساسُ الظاهر الترنسندنتاليّ: العلّةُ في أنّ التفكير من حيث مقصده غير المباشر، يفضي دوما وبلا أيّ مخرَجٍ، إلى أوّليته، إلى أقنمة الذات. وتحديدا، التجريدُ الذي عيبتْ على الذاتِ تشيئتُه باعتبارها خطأها في تاريخ الاسمانيّة منذ نقد أرسطوطاليس لأفلاطون، إنّما هو نفسُه المبدأ الذي بواسطته تصير الذات بعامّة، ذاتا، الماهيّة التي تختصّ بها. لذلك لا بدّ أن تبدو للذات العودةُ إلى

(*) وردت باليونانيّة: ὕστερον πρότερον وتعني حرفيّا: الأخير الأوّل

ما هو ليست هي، إلى خارجيّ، على أنّها إكراه وقهر. إذ أنّ ما تحمله الذات على تعسُّفها، كونَها تسبق(*) بَعْديّتَها، يكون له دوما عندها صدَى مبدإ(**) متعال. ومن ثمّ، إذا نُقدت المثاليّة من الداخل نقدا صارما، فإنّ لها بحوزتها الدفاعَ بالقول إنّ النقدَ من خلال ذلك، سيصدّق بها. فالمثاليّة تتضمّن في حدّ ذاتها النقدَ افتراضيّا من حيث يستخدم أوّلياتِها؛ ولذلك تتفوّق عليه. لكنّ المثاليّة ترفض الاعتراضات الخارجيّةَ من حيث تنتُج عن فلسفة التفكُّر وباعتبارها قَبْجدليّةً. بيد أنّه لا ينبغي بالنظر إلى هذا الخيار، أن يُعفى التحليل. فالمحايثة هي الجملة الشاملة لأشكالِ وضع التطابق تلك التي يُلغى مبدأها ضمن نقدٍ محايث. ويحسُن مع المثاليّة طبقا لعبارة ماركس، أن نعزف «ميلودياها». ذلك أنّ اللامتطابق الذي يعيّن المثاليّةَ من الداخل طبقا لمعيار التطابق، هو في الوقت نفسه المتضادُّ ومبدأها، الذي تؤكّد عبثا أنّها تسيطر عليه. فلا ريب أنّه ما من نقدٍ محايثٍ بقادر على بلوغ غايته، من دون أيِّ معرفة تتأتّى من الخارج، أو إن شئنا من دون لحظةٍ لاموسوطيّةٍ، ومن دون سهمِ الفكر الذاتيِّ الذي ينظر إلى ما أبعد من بنية الجدليّة. والمثاليّةُ بالذات هي التي لا تستطيع أن تستكره تلك اللحظةَ، لحظةَ التَلقائيّة، لأنّها هي نفسُها ما كانت لتكون لولاها. فالتلقائيّة تتغلغل في المثاليّة التي وُصّف باطنُها بالتلقائيّة. - لقد خُلع السحرُ على الذات بما هي إيديولوجيا مثْل الأنف البُحتُر عند هاوْف يفتن من حيث يتطيّب بنباتِ البهجة. وأخفِي عن الذات هذا النباتُ الطيّب فبقي طيَّ الكتمان؛ ولذلك لم تتعلّم قطُّ إعداد فطيرة سوزيرين المحشوّة باللحم التي تحمل في طور الانحطاط والتدهور، اسمَ الهيمنة

(*) وردت باللاتينيّة: sein Prius
(**) وردت باللاتينيّة: dogma

العليا. فما من استبطانٍ سيكفي وحدَه، في أن يكشف لها قاعدةَ شكلها المشوَّه كما عملِها. إذ أنّها تحتاج إلى صدمة من الخارج، إلى حكمةِ الإوزّة ميمي. ومثل هذه الصدمة هي بالنسبة إلى الفلسفة، وبخاصّة فلسفة هيغل، هرْطقةٌ. أمّا النقد المحايث فتكمن حدودُه في أنّ قانون سياق المحايثة يعْدل في نهاية المطاف، العماءَ الذي سيتعيّن تبديدُه. لكنّ هذا الآنَ الذي هو حقّا القفزةُ النوعيّةُ، لا يحصُل إلاّ ضمن تحقّق الجدليّة المحايثة التي تختصّ بميْسم أنّها تتعالى على نفسها، وهي في هذا تشبه بقدْر معتبَر، الجدليّةَ الأفلاطونيّة إذْ تمرّ إلى المثُل الكائنة في ذاتها؛ فلو انغلقت الجدليّةُ كليًّا على نفسها، لكانت بعْدُ تلك الجملةَ الشاملةَ التي تؤوب إلى مبدإ التطابق. كان شلّنغ قد أدرك ضدّ هيغل، هذه المصلحةَ، ومن ثمّ تعرَّض للسخرية في ما يتعلّق باستسلام الفكر الذي سيهرب إلى التصوّف. وأمّا اللحظةُ الماديّةُ عند شلّنغ التي تحمل على الهيولى في ذاتها شيئا مّا من قبيل القوّة الدافعة، فيمكن أن يكون لها سهمٌ في ذلك البُعد من أبعاد فلسفته. لكن لا تجب أيضا، أقنمةُ القفزة كما هو الحال عند كيركغارْدْ. وإلاّ كانت القفزةُ تشنيعا بالعقل. وعلى الجدليّة أن تتحدّدَ من حيث وعيُها بما تكون. لكنّ خيبةَ الأمل التي تعود إلى أنّ الفلسفة في حركتها لا تستيقظ كليًّا من حلُمها من دون قفزة، وأنّها تحتاج في هذا إلى ما يستبعدُه طوقُها السحريُّ، إلى مغايرٍ وجديد،- هذه الخيبة ليست سوى خيبة الطفل الذي يحزن عند قراءة حكاية هاوْف، لأنّ القزم الذي تخلّص من تشوُّهه، لم ينتهزْ فرصةَ تقديم فطيرة «سوزيرين» إلى الدُوق.

أوّليةُ الموضوع

إنّ ما وقع تطويرُه نقدا للتطابق يتحسّس طريقَه نحو ترجيح كفّة الموضوع. أمّا فكر التطابق فذاتَوِيٌّ وإن أنكر ذلك. وأمّا مراجعةُ هذا،

اعتبارُ التطابق لاحقيقةً، فلا يُقيم توازنا بين الذات والموضوع، ولا هيمنةً شاملةً لمفهوم الوظيفة في المعرفة: لقد خُلعت الذاتُ حتّى وإن كانت مقيَّدة. وهي تعلم مع أقلّ فائض للاامتطابق، لماذا هي مهدَّدةٌ بإطلاق طبقا لعيار إطلاقيّتها. إذ أنّ أقلّ شيء يقضي عليها بصفتها كلاًّ، لأنّ الكلّ هو دعواها. فالذات تحوّل نوعيّتَها إلى سياقٍ ليس بمقدورها أن تطوّره من تلقاء نفسها. وبمقتضى عدم التساوي الذي في مفهوم التوسيطِ، تقع الذات في الموضوع بكيفيّة مغايرةٍ كليًّا للّتي على نحوها يقع الموضوع في الذات. أمّا الموضوع فلا يمكن أن يُتفكَّر إلاّ بواسطة الذات، ولكنّه ينتصب دوما أمام الذات بصفته آخرَ؛ إلاّ أنّ الذاتَ هي مسبَّقا وطبقا لهيئتها، الموضوع. وليس من الممكن أن نصْرف بالفكر، الموضوعَ من الذات ولو باعتباره فكرةً؛ لكن يمكن أن نصْرف فكريًّا، الذاتَ من الموضوع. وإنّه لمن قوام معنى الذاتيّة أن تكون أيضا موضوعا؛ لكن ليس من قوام معنى الموضوعيّة أن تكون ذاتا. إنّ الأنا الكائن يبقى من حيث المعنى متضمَّنا في «الأنا أفكّر» المنطقيّة «الذي يُفترَض أنّه يصاحب تمثّلاتي جميعا»، لأنّ التتالي الزمنيّ هو شرط إمكانه، ولأنّ التتاليَ الزمنيّ لا يكون إلاّ بما هو تتالي ما هو زمنيّ. تلك الـ«لِيَ» إنّما تشيرُ إلى ذات بصفتها موضوعا من بين الموضوعات؛ وفي المقابل، من دون الـ«لِيَ» لن يكون ثمّة أيُّ «أنا أفكّر». وعبارةُ 'كيان' التي هي مرادفةٌ للذات، توحي بمثل واقع الحال ذاك. إذ من الموضوعيّة يُستخلَص أنّ الذات كائنةٌ؛ وهذا ما يخلع عليها شيئا من الموضوعيّة؛ وليس عرَضا أنّ الذات/ الحاملَ [الزوبيكتوم]، ما يقوم مقامَ الأساس، تذكّر تحديدا بما كانت سمّته اللغةُ الصناعيّةُ للفلسفة، موضوعيًا. وعكسيًا، لا يُنسَب الموضوع إلى الذاتيّة إلاّ ضمن التفكّر في إمكان تعيينه. فلن يتعيّن أن ننسى نقدَ الواقعيّة الساذجة، لأنّ الموضوعيّةَ لاموسوطٌ. ذلك أنّ أوّلية الموضوع تعني التقدّم في التمييز

النوعيّ لما هو في ذاته موسوطٌ، لحظةً في الجدليّة لا تتعدّاها بل تتمفصل ضمنَها. وكنط نفسُه لم يغْفل عن لحظةِ أوّليّة الموضوعيّة. فلقد ساق في نقد العقل[١٢] وبناءً على مقصد موضوعيّ، التفكيكَ الذاتيّ لملَكة المعرفة، بقدر ما دافع بعنادٍ شديد، عن الشيء في ذاته المتعالي[٥]. وتبيّن له أنّه لن يتناقض إطلاقا مع مفهوم الموضوع كونُه في ذاته؛ وأنّ توسيطَه الذاتيّ لا يُحمل على فكرة الموضوع بقدر ما يحمل على عدم كفاية الذات. والحال أنّ الذات عند كنط أيضا لا تستطيع الخروجَ عن نفسها، فإنّه لا يُضحّي مع ذلك بفكرة الغيْريّة. إذ من دون هذه الفكرة ستنحطّ المعرفة إلى تحصيلِ حاصل؛ وسيكون المعروف المعرفةَ نفسَها. والظاهر أنّ هذا قد يربك التأمّل الكنطيَّ أكثر من خُلف القول إنّ الشيء في ذاته هو العلّة المجهولة للظاهرات، في حين أنّ نقد العقل يُسند إلى الذات، السببيّةَ باعتبارها مقولة. وإذا كان بناء الذاتيّة الترنسندنتاليّةِ ينمّ عن جهدٍ جبّار لا يخلو من المفارقة والخطأ، جهدا يرمي إلى السيطرة على الموضوع داخل القطب المضادّ له، فإنّ ما كانت الجدليّة المثاليّةُ والوضعيّةُ تكتفي بالدعوة إليه، لن يتحقّق إلاّ بواسطة نقد ذلك البناء. بهذا المعنى نحتاج إلى لحظة أنطولوجيّة حيث تحرم الأنطولوجيا على نحو نقديّ وبالحجّة الدامغة، الذاتَ من كلّ دورٍ تأسيسيّ، من دون أن يحلّ الموضوع مع ذلك،

---

(٥) حرْفيّا، سيتعيّن تعقّب أوّلية الموضوع حدَّ النقطةِ التي يظنّ الفكر عندها أنّه قد بلغ موضوعيّتَه المطلقةَ من خلال التخلّي عن كلّ موضوعيّة ليست هي نفسها فكرا: في المنطق الصوريّ. فالـ«شيءٌ مّا» الذي تتعلّق به القضايا المنطقيّةُ كلُّها، ما يزال حيث يجوز لهذه القضايا أن تتجاهله كليًّا، إعادةَ إنتاجٍ لما يعنيه الفكرُ ولما من دونه ما كان الفكرُ يكونُ؛ إذ أنّ ما لا يُتفكّر هو الشرط المنطقيّ المحايث للفكر. والرابطةُ المنطقيّة، الـ«هو»، إنّما تتضمّن دوما وطبقا لأنموذج حكْم الوجود، موضوعيّةً بعينها. ومن ثمّ تتهاوى كلُّ آمالِ الحاجة إلى الأمان، أعني أن يُحتازَ في المنطق الصوريّ، لامشروطٌ بإطلاق، الأساسُ المكين للفلسفة.

محلَّ الذات كأنْ في لاموسوطيّةٍ ثانيةٍ. فوحدَه التفكّر الذاتيّ والتفكّر في الذات، يتوصّلان إلى أوّليّةِ الموضوع. وبإمكان المرء أن يفسّر هذا الأمر الذي يعسُر أن يتلاءم مع قواعد المنطق الساري، والغريبَ في صيغته المجرّدة، بالقول إنّه سيكون من الممكن حقّا كتابةُ ما قبْل تاريخ الذات كما مُهّد له في **جدليّة التنوير**، ولكن من الممتنع كتابةُ ما قبل تاريخ الموضوع. إذ أنّ هذا سيتعلّق دوما بالموضوعات. وإذا استُدلّ ضدّ ذلك بالقول إنّه لن يكون ثمّة أيّ معرفة بالموضوع من دون ذاتٍ عارفة، فهذا لا ينتُج عنه أيُّ امتياز أنطولوجيٍّ للوعي. وكلّ تأكيد مفادُه أنّ الذاتيّة «تكون» على هذا النحو أو ذاك، يتضمّن بعْدُ موضوعيّةً لا تزعم الذاتُ تأسيسَها إلاّ بمقتضى كينونتها المطلقة. فالذات لا تستطيع إدراكَ الموضوعيّة بعامّةٍ، إلاّ لأنّها من جانبها، موسوطةٌ، وبالتالي ليست الآخرَ الجذريّ للموضوع الذي هو وحده يشرّع للموضوع. وعلى الأصحّ، لا يكوّن التوسيط الذاتيُّ كتلةً أمام الموضوعيّة إلاّ من حيث هو تأسيسيّ؛ فهذا التوسيط لا يستغرق ما تكون الموضوعيّةُ بالجوهر، أنّها كائن. تكوينيًّا، الوعي الذي غدا مستقلاًّ، المفهوم الشامل للفَعّال ضمن الاستعدادات المعرفيّة، إنّما يتفرّع عن الطاقة الليبيديّةِ للطبيعة النوعيّة للإنسان. وفي المقابل، ماهيّتُه ليست سيّانيّةً؛ فهي لا تحُدّ البتّة كما هو الحال عند هوسّرل، «دائرةَ الأصول المطلقة». ذلك أنّ الوعي هو وظيفةُ الذات الحيّة، ومفهومُها إذْ يُشكّل طبقا لصورتها. فهذا لا يمكن أن يُطرَد من معناها. أمّا الاعتراض على ذلك بالقول إنّ اللّحظة الخُبريّة للذاتيّة ستُخلَط باللّحظة الترنسندنتاليّة، أو ستكون جوهريّة، فهو اعتراض واهٍ. من دون أيّ علاقة بوعي خُبريٍّ، بالأنا الحيّ، لن يكون هناك وعي ترنسندنتاليٌّ، فكريٌّ محض. والأفكار المماثلةُ حول نشْء الموضوع ستكون باطلة. إذ أنّ توسيط الموضوع يعني أنّه لا ينبغي أن يُؤقنَم سكونيّا ودغمائيًّا، بل أنّه لا يُتعرَّف إليه إلاّ في انشباكه مع

الذاتيّة؛ فتوسيطُ الذات يعني أنّها من دون لحظة الموضوعيّة ستكون حرْفيّا، لاشيئا. والعلامة على أوّليّة الموضوع هي عجز الفكر في أحكامه جميعا، وكما هو الحال إلى اليوم، في تنظيم الواقع. فالسلبيّ الذي يكمن في أنّ الفكرَ قد أخطأ بالمطابقة، المؤالفةَ، وفي أنّ أوّليتَه قد أخفقت، يصير محرّكا لإبطال سحره. إنّ الفكر حقٌّ وظاهرٌ: فهو حقٌّ لأنّه لا شيءَ يتخلّص من الهيمنة التي انتهى بها إلى صورتها المحض؛ وهو كذبٌ لأنّه في التشابك مع الهيمنة، ليس هو البتّة الفكر الذي يأخذُ به ويبذل الجهدَ في سبيله. ومن ثمّ يتعالى التنوير على فهمه التقليديّ لنفسه: فهو لم يعدْ إبطالا للميثة بصفته ردّا مُشاغبيّا وحسب، بل أيضا وعكسيّا، بصفته استردادا للإنسان(*)، أي إدراكا وفهما لخُدعة الذات التي تؤسْلِب نفسَها مطلَقا. فالذات إنّما هي الشكل المتأخّر جدّا للميثوس مع أنّها أيضا شكلُه الضاربُ في القِدم.

ليس الموضوع معطًى

إنّ أوّليةَ الموضوع بما هو مع ذلك، موسوطٌ في حدّ ذاته، لا تقطع جدليّةَ الذات-الموضوع. فاللاموسوطيّةُ لا تتعدّى الجدليّةَ مثْلها مثل التوسيط. وطبقا لتقاليد نظرية المعرفة، يقع اللاموسوط في الذات، ولكن بصفته ما يُعطى لها أو انفعالَها. والآكَدُ أنّ للذات من حيث هي مستقلّة وتَلقائيّة، سلطةَ تكوينٍ على ذلك؛ لكن لا سلطةَ لها من حيث أنّ المعطى اللاموسوطَ قائمٌ برأسه. هذا هو أيضا الأساسُ الذي كانت تقوم عليه نظريّةُ الذاتيّة، أعني نظريّةَ الـ'لِيَ'، مضمونِ الذات بما هو ملْكها، النظريّةَ التي مُفادها أنّ شيئا مّا موضوعيّا يقاوم في شكلٍ ما هو معطى، أي إن جاز القول، تحذيرُ الموضوعيّة ضمن الذات. لذلك،

(*) وردت باللاتينيّة: reductio hominis/ reductio ad hominem

كان هيوم باسْم تطابق اللاموسوط، قد نقدَ مبدأ الأنا الذي سيرغب في أن يتقرّر مستقلاً بحيال اللاموسوط. لكنّ اللاموسوطيّة لا يمكن أن تُثبَّتَ كما سيناسب ذلك نظريّةَ المعرفة التي تُعيِّر لأجل أن تكون نهائيّةً. إذ في نظريّة المعرفة هذه يُفصل المعطى اللاموسوط عن الصور التي هي أيضا معطاةٌ كليًّا، لتكون متكاملةً. ولا ريب أنّ اللاموسوطيّة تكبح جماح توثين الاستنباط، ولكنّها من جانبها هي أيضا شيءٌ مّا مجرَّدٌ من الموضوع، موادّ خامّ لسيرورة الإنتاج الذاتيّة كانت نظريّةُ المعرفة قد وجدت فيها أنموذجَها. فالمعطى في شكله الحسير والأعمى، ليس موضوعيّةً، بل هو مجرّد قيمةٍ-حدٍّ ليس للذات إذا أُخذت ضمن طوقها السحريّ، أن تسيطر عليها بالتمام بعد أن كانت قد استوْلت على الموضوع العينيّ. بهذا المعنى كانت النزعة الإمبريقيّةُ على الرغم من كلّ خزْل حسّانيٍّ للأشياء، قد سجّلت شيئا مّا من أوّليّة الموضوع: إذ أنّها تمسّكت منذ لوكْ، بأنّه ما من مضمونٍ للوعي إلاّ ويصدر عن الحواسّ، ومن ثمّ يكون «معطى». وعلى أيِّ حال، بقي نقدُ الواقعيّة الساذجة في سارِ النزعة الامبريقيّةِ، الذي بلغ ذروتَه مع إلغاء هيومْ للشيء، «واقعيّاً» على نحو ابتدائيّ، وذلك بمقتضى الطابَع الواقعانيّ للاّموسوطيّة الذي تشبّثت به الامبيريقيّةُ، وبمقتضى الارتياب في الذات بصفتها خلاّقة. لكن بعْد أن تحرّر التفكيرُ من افتراضِ أوّليّة الذات، سقطَ أيضا حقُّ النظريّة الامبريقيّة للمعرفة في نقل المعطيات إلى اللاموسوطيّة بحكْم الخَزْل الذاتيّ، ضربٌ من الأدنى في الموضوع باعتباره تعيينَ بقايا. ومثل هذا البناء لا يعدو كونه تسويةً بين مبدإ أوّليّةِ الذات وبين امتناعِ تحقيقه؛ والمعطى الحسيُّ العاري الذي تُخلع عنه تعييناتُه هو نتاجُ مسارِ التجريد ذاك، الذي يتعارض مع نظريّة المعرفة الذاتيّة عند كنط؛ إذ أنّه كلّما خلُص المعطى من صوره، صار أيضا أوْهى، «أكثرَ تجريدا». أمّا بقايا الموضوع باعتبارها المعطى الذي

يصير نافلا بعد انسحابِ سهم الذات، فإنّما هي خدعة الفلسفة الأولى(*). أنّ التعييناتِ التي بواسطتها يصير الموضوعُ عيْنيًّا، تُفرض عليه مجرَّدَ فرض، فهذا لا يصدُق إلاّ ضمن الاعتقاد الراسخ في أوّلية الذاتيّة. لكنّ صورَها ليست كما هو الحال في النظريّة الكانطيّة، حدَّ المعرفةِ الأقصى؛ إذ بمقدور المعرفة أن تحطّمها في مجرى تجرُبتها. وإنّه في مثل ذا السياقِ يمكن بعامّةٍ للفلسفة التي فُصلت عن علوم الطبيعة فصلا تُخشى عواقبُه، أن تستند إلى الفيزيقا من دون أن تُحدث أيَّ انقطاعٍ في المسار. ذلك أنّ تطوّرَها منذ أينشتاين قد حطّم بصرامةٍ نظريّةٍ، سجنَ الحدْس كما سجنَ القبْليّة الذاتيّة للمكان والزمان والسببيّة. فالتجرُبة الذاتيّةُ طبقا لمبدإ المعاينة عند نيوتن، تتكلَّم مع إمكان مثل ذلك الانقطاع، لصالح أوّليّة الموضوع وضدّ سطوة تلك التجرُبة. وهي تقلب بروحٍ جدليٍّ غيرِ إراديّ، المعاينةَ الذاتيّةَ ضدّ نظريّة المقوّمات الذاتيّة. ذلك أنّ الموضوع هو أكثر من الواقعانيّة المحض؛ وأنّ هذه الواقعانيّة لا يمكن إلغاؤها، فهذا ما يحول دون الاكتفاء بمفهومها المجرّد وخلاصتِها، أعني المعطيات الحسيّة المسجَّلة. ومن ثمّ، فكرةُ موضوع عينيٍّ إنّما تعود إلى نقدِ تصنيفٍ مقولاتيٍّ يكون متخارجا ذاتيًّا، كما نقْدِ ما يُضاف إليه، أعني وهمَ وقائعيّ خلوٍ من التعيين. فلا شيء في العالَم ينتج عن اقتران الواقعانيّة والمفهوم كأنّهما يُجمَعان. إنّ القوّة الاستدلاليّة لما يضربه كنط مثالَ المئة تالير المتصوَّرةِ التي تعدم أن يكون واقعها الفعليُّ خاصيّةً إضافيّة، تتعلّق بثنائيّة الشكل والمضمون التي لنقد العقل المحض نفسه، وتصدُق على ما أبعد منه؛ وهذا يكذّب في حقيقة الأمر، التمييزَ بين الكثرة والوحدة الذي انتهجتْه التقاليد الفلسفيّةُ منذ أفلاطون. فلا المفهوم ولا الواقعانيّةُ بمُلحَقيْن لما

(*) وردت باللاتينيّة: prima philosophia

يتمّمُهما. أمّا افتراضُ هيغل المثاليُّ الذي يشي بكثير من التجاسر، أنّ الذات سيكون بمقدورها أن تستسلم بلا تحفّظٍ وعلى نحو خالصٍ، إلى الموضوع، إلى الأمر برأسه، لأنّ هذا الأمرَ ينكشف ضمن السيرورة، كما يكون في ذاته، أي ذاتا، فهو افتراضٌ يسجّل ضدّ المثاليّة، حقيقةً بعينها حول المسلك الفكريّ للذات: أنّه عليها بالفعل أن «تتملّى» الموضوعَ، لأنّها لا تبتكر الموضوعَ، ولأنّ وصيّةَ المعرفة تُلزم بالسكون إليه. ذلك أنّ ما يصادرَ عليه انفعاليّةً للذات يُقاس بالتعيُّنيّة الموضوعيّة للموضوع. لكنّها تقتضي تفكّرا ذاتيًّا أشدَّ أثرا من المطابقاتِ التي كان الوعيُ طبقا للنظريّة الكنطيّة، يُنجزها إن جازت العبارةُ، عن غيرِ وعي، أوتوماتيكيًّا. أنَّ فعاليّة الفكر، وفي المقام الأوّل تلك التي يحملها كنط على مشكل التأسيس، هي شيء مغايرٌ لتلك الأوتوماتيكيّة التي كان كنط يُطابقها بها، فهذا ما يكوّن نوعيّاً، التجرُبة الفكريّة التي وإن اكتشفها المثاليّون، سرعان ما وقع إخصاؤها. فما يمكن أن يعنيَه الأمرُ برأسه، ليس يمْثُل على نحوٍ موجب ومن دون توسيطٍ؛ ومَن يريد التعرّف إلى هذا، عليه أن يفكّر أكثر، ولا أقلَّ من التفكير في نقطةٍ مرجعيّةٍ شميلةِ المتنوّع التي ليست هي بعامّة وفي العمق، بتفكيرٍ. في هذا، الأمرُ برأسه ليس البتّةَ نتاجَ تفكيرٍ؛ بل بالأحرى اللامتطابقُ الذي يتغلغل في التطابق. ومثل اللامتطابق هذا ليس «فكرة»، بل هو مطمورٌ. إنّ الذات التي تجرّب، تعمل على أن تتلاشى في التجرُبة. وستكمن الحقيقةُ في زوال الذات. هذا الزوال هو ما يُتظاهَر به مجرّدَ إيهام من خلال طرْح كلِّ ما تختصّ به الذاتيّةُ نوعيّا، في المنهج العلميّ، طَرحا هو التمجيد الأكبر(*) للذات التي تُموْضَع منهجا.

(*) وردت باللاتينيّة: ad maiorem gloriam

الموضوعيّةُ والتشْيئة

بالنسبة إلى فلسفةٍ صاحبةِ دعوى، يُرتابُ في فكرةِ أوّليّةِ الموضوع، وهذا اشمئزازٌ من هذه الفكرةِ كان قد تمأْسَس منذ فيشته. أمّا تأكيدُ نقيضِ ذلك الذي يُكرَّر ويحوَّل ألفَ مرّة، فمرصودٌ لتلطيف الريبةِ المُقِضّةِ من أنّ التبعيّة ستكون أقوى من الاستقلاليّة التي كانت النظريّة الكنطيّةُ قد شدّدت بعدُ على أنّها لا ينبغي أن تخضع إلى تلك الغلَبة. مثْل هذه الذاتويّة الفلسفيّةِ تلازم إيديولوجيًّا، تحريرَ الأنا البرجوازيَّ من حيث هي أساسُه. أمّا قوّتُها الغاشمة فتستمدّها من معارضةِ واقع الحال القائم التي تخبط خبط عشواء: أعني معارضةَ تَشَيُّئِها. والفلسفة من حيث تنسّبُ أو تسيِّل هذا التشيُّؤَ، إنّما تعتقد أنّها فوق سلطان السلعة وفوق انعكاسها الذاتيّ، الوعيِ المشيَّأ. وهذا الدافعُ بيّنٌ عند فيشته، مثله مثل الرغبة في الهيمنة الشاملة. وإذا كان مضادًّا للإيديولوجيا فمن حيث أظهر للعيان أنّ كونَ-العالَم-في-ذاته الذي يُثبته الوعيُ الغِرُّ إذ يتبع المواضَعات، إنّما هو مجرّد صنيعٍ، ما لا يُحفَظُ إلاّ بشكلٍ سيّئ. فعلى الرغم من أوّليّة الموضوع، تشيُّؤُ العالَم هو أيضا ظاهرٌ. إذ أنّه يقود الذواتِ إلى حمل الأحوال الاجتماعيّة لإنتاجها، على الأشياء في ذاتها. وهذا ما يبسطُه الفصلُ الذي صنّفه ماركس في الفيتيشيّة، الذي هو حقّا قطعةٌ من إرث الفلسفة الألمانيّة الكلاسيكيّة. فحتّى حافزُها النظاميّ يبقى قائما في ذلك الفصل: لا يُعاب الطابَع الفيتيشيُّ للسلعة على وعيٍ يضلّ ذاتيًّا، بل يُستنبَط موضوعيًّا، من القبْليّ المجتمعيّ، أي من مجرى التبادُل. ومن ثمّ، الفرقُ بين أوّليّة الموضوع باعتبارها ما ينبغي إنتاجُه نقديًّا، وبين تشْويهاتها ضمن واقع الحال القائم، أعني تحريفَها من خلال طابَع التبادل، هو فرقٌ يجدُ بَعدُ عبارتَه عند ماركس. فالتبادُل من حيث يتقدّمُ الموضوعيّةَ الفعليّةَ ويكون في الوقت نفسه، غيرَ حقيقيٍّ موضوعيًّا، إنّما

يُخالف مبدأه، أعني مبدأ التساوي؛ ولذلك يُنتج بالضرورة وعيا زائفا، معبودَ السوق. والنماء الطبيعيُّ لمجتمع التبادل ليس قانونا طبيعيّا إلاّ من باب التهكّم والاستهزاء؛ إذ أنّ سطوةَ الاقتصاد ليست ثابتة من الثوابت. وإنّه ليسيرٌ على التفكير أن يتخيّل من باب السُلوان، أنّه يمتلك الكبريتَ الأحمر لحلّ التشْيئة وتفكيك طابَع السلعة. لكنّ التشيئة نفسَها هي شكلُ انعكاس الموضوعيّة الزائفة؛ وعقْدُ النظريّة عليها الذي هو شكلٌ من أشكال الوعي، يؤدّي إلى أنّ الوعيَ المهيمِن واللاوعيَ الجمعيَّ يسلّمان مثاليًّا، بالنظريّة النقديّة. هو ذا ما يجعل المصنَّفاتِ الباكرةِ لماركس تَدين على العكس من **رأس المال**، براهنيّةٍ مستحسَنَةٍ، ولا سيّما بين صفوف اللاهوتيّين. وليس ممّا لا يبعث على السخرية أنّ الموظَّفين الأفظاظ والبدائيّين الّذين كانوا منذ أكثر من أربعين عاما، قد اتّهموا علنا لوكاتشْ بالهرطقة بسبب الفصل الذي يتعلّق بالتشيئة في كتابه **التاريخ والوعي الطبقيّ**، كانوا قد استشْعروا العنصرَ المثاليَّ في تصوّره. فلا ينبغي عقْدُ الجدليّة على التشيئة كما على أيّ مقولة أخرى منفصلةٍ، أيّا كان طابعُها السجاليّ. في الأثناء، ينزلق العويلُ(*) حول التشيئة، بالأحرى على ما يؤلم البشرَ، بقدر ما لا يستنكره. ذلك أنّ البؤس يكمن في الأحوال التي تقضي على البشر بالعوَز والخُمول، والتي سيتعيّن مع ذلك أن يغيّروها؛ ولا يكمنُ ابتدائيًّا في البشر وفي كيفيّةِ ظهور الأحوال لهم. فبالنظر إلى إمكان الكارثة الشاملة، التشيئةُ هي ظاهرةٌ حافّةٌ؛ وكذلك هما بالتمام، الاستلابُ الذي يلازبُها، وطورُ الوعي الذاتيّ الذي يناظرُها. إنّ الوَجَلَ هو الذي يعيد إنتاج التشْيئة؛ إذ أنّ الوعي المشيّأ ضمن المجتمع المؤسَّس، ليس مقوِّما من مقوّمات التشيئة. مَن يجري المتشَيِّئ عنده

(*) das Lamento وتعني بالدلالة الموسيقيّة الحرْفية، اللحنَ الحزين.

مجرى الشرّ الراديكاليّ؛ ومَن سيرغب في تحريكِ كلّ شيءٍ ليجعله راهنيّةً محضا، إنّما يميل إلى معاداةِ الغيْر، والأجنبيّ [فرِمْدِه] الذي ليس من الاتّفاق أنّ لاسْمِهِ صدًى في عبارة 'استلاب' [إنتْفِرِمْدُونغْ]؛ هذا اللاتطابق الذي لن يتعيّن أن يتحرّر فيه الوعيُ وحسب، بل ستتحرّر فيه إنسانيّةٌ مؤْتَلِفةٌ. لكنّها ستكون ديناميّةً مطلقةً تلك الفعاليّةُ المطلقةُ التي تُشبَع في حدّ ذاتها بكيفيّة عنيفةٍ وتسيء استعمالَ اللاامتطابق لمجرّدِ دواعٍ تختصّ بها. إذ ثمّة كلماتُ سرٍّ وشعاراتٌ ما تزال تصدُق في نظر البشريّة جمعاء، وما تنفكُّ تُماهي بين الذاتِ وما لا تعْدِله. فالأشياء تتصلّبُ مثلها مثل مقاطع ما وقع إخضاعُه؛ وأمّا إنقاذُها فيعني محبّةَ الأشياء. إذ لا يتعيّن أن نستبعد من جدليّةٍ واقع الحال القائم ما يجرّبه الوعيُ على أنّه أجنبيٌّ مُشَيّأ: القهر السلبيُّ والتبعيّةُ، ولكن أيضا الشكلُ المشوَّهُ لما ستتعيّن محبّتُه وما لا يسمح الطوق السحريُّ للوعي وضَعِيلُه بمحبّته. في ما أبعد من الرومنطيقيّة التي كانت تشعر بأنّها ألم العالَم، وجعُ الاستلاب، ترتفع عبارةُ آيشندورْف: «أجنبيٌّ جميل». فالوضع المؤتلف لن يضمّ الاجنبيَّ بإمبرياليّةٍ فلسفيّة، بل سيجد سعادتَه في أنّ الأجنبيَّ يبقى مع القرْب الذي يُمنح له، النائيَ والمختلفَ، في ما أبعد من المتنافر والخاصّ. أمّا الاتّهام بالتشيئة الذي لا يكِلُّ، فينقطع عن تلك الجدليّة، وهذا ما يطعن في البناء التاريخيّ-الفلسفيّ الذي يحمله هذا الاتّهام. إذ أنّ الأزمنة المشحونة بالمعنى التي كان لوكاتش الشابّ يتوق إلى عودتها، كانت نتاجا للتشيئة ولمؤسّسة لاإنسانيّةٍ بقدر ما هي نتاج الأزمنة البرجوازيّة التي كان لوكاتش يحمل عليها دون سواها، التشيئةَ. فالعروضُ المعاصرة التي تتعلّق بمُدن العصر الوسيط، تقدّمها كما لو أنّه لا يُنفَّذ إعدامٌ إلاّ لتسلية الشعب. والتناغم بين الذات والموضوع الذي كان يُفترض أنّه قد ساد قديما حوْلا من بعد حول، قد كان كالذي نشهد اليومَ، حصيلَ قمعٍ وواهيا. ذلك أنّ تجْلية الأحوال

الماضية تخدُم في وقت لاحق، فشلا سطحيًّا يَخبر نفسه على أنّه فشل لا مناص منه؛ فتلك الأحوال لا تستفيد بريقَها إلاّ بما هي أحوال ولّت وانقضت. وطُقسُها الذي هو طقس الحِقب القبْذاتيّة، قد دخل دائرةَ الوعي، في سياق الرعب، وفي عصرٍ تفكّكِ الفرد وتردّي الجماعات. إذ أنّ التشيئة والوعيَ المشيَّأ قد أثمرا أيضا مع ازدهار علوم الطبيعة، قوّةً كامنةً لعالَم بلا عوَز؛ ومن قبل ذلك كان اللاإنسانيُّ المتشيّئ شرطا للإنسانيّة[١٣]؛ فهذه قد اقترنت على الأقلّ، بتشكّلات متشيّئةٍ للوعي، في حين أنّ السيّانيّة بإزاء الأشياء التي اعتُبرت وسائلَ محضًا وخُزِلتْ في الذات، قد أسقَطت الانسانيّة. ففي المتشيّئ يجتمع هذان العنصران: اللامتطابقُ الذي للموضوع وإخضاعُ البشر إلى شروط الإنتاج المهيمنة، أعني ترابطَهم الوظيفيّ الذي يجهلون. لذلك كان ماركس بعد أن بلغ طورَ النضج الفكريّ، قد غيّر في تفسيراته الشحيحة حول هيئة مجتمع محرَّر، موقفَه من تقسيم العمل، على أساس التشيئة[١٤]. ومن ثمّ يميّز وضعَ الحريّة من اللاموسوطيّة البدائيّة. فعند لحظة التخطيط التي كان يأمل أن تحقّق إنتاجا لصالح الأحياء وليس لأجل الربح، وبمعنى مّا لصالح استعادة اللاموسوطيّة، يُحتفَظ بالأجنبيّ المتشيّئ؛ وكذلك التوسيطُ حتّى في مشروعِ ما لا تتفكّره إلاّ الفلسفةُ. لكن، أنّ الجدليّةَ لن تكون ممكنةً من دون لحظة الثابت المتشيّئ وأنّها ستتذلّل إلى مذهب في التغيير لا حول ولا قوّة له، فهذا ممّا لا يُعاب على العادة الفلسفيّة ولا فقطْ على القهر المجتمعيّ الذي يتعرّف إليه الوعيُ في مثل ذلك الثبات. وإنّه للفلسفة أنْ تُنعم التفكيرَ في المختلف عن الفكر، الذي هو وحده ما يجعل منها فكرا، والحال أنّ شيطانها يوسوس لها بأنّ الأمر ينبغي أن يكون على غير ذلك.

بالمرور إلى أوّليّةِ الموضوع، تصير الجدليّةُ ماديّة. فالموضوعُ، عبارةُ اللامتطابق الموجبةُ، إنّما هو قناعٌ اصطلاحيّ. ذلك أنّه في الموضوعِ الذي يُهيّأ موضوعا للمعرفة، يُروْحَن الجسديُّ مسبَّقا من حيث نقلُه إلى نظريّةِ المعرفة، فيُختزَل بالكيفيّة التي كانت بعامّةٍ، الفنومينولوجيا الهوسّرليّةُ قد أملتها منهجيّا. حين تبدو مقولتا الذات والموضوع اللتّان لا تُرَدّان إلى نقد المعرفة، على أنّهما كاذبتان في هذا النقد، أي على أنّهما لا توضعان على نحوٍ خالصٍ، الواحدةُ ضدّ الأخرى، فهذا يعني أيضا أنّ ما هو موضوعيٌّ في الموضوع، أي ما لا يمكن روْحنتُه فيه، لا يُفهم منه إلاّ الموضوع من منظورِ تحليلٍ موجَّه ذاتيًّا، تحليلا تبدو له أوّليةُ الذات ممّا لا مشاحّة فيه. وما هو ضمن التفكّر في الرّوح، غيرُ روحيٍّ نوعيًّا، ما يعرض بصفته موضوعا، إنّما يصير إذا نُظر فيه من الخارج، مادّةً. إذ أنّ مقولة اللاتطابق ما زالت تخضع إلى عيار التطابق. وإذا تحرّرت اللحظاتُ غير المتطابقة من مثل هذا العيار، فإنّها تظهر على أنّها ماديّةٌ، أو على أنّها منصهرةٌ بلا انفصالٍ، في ماديٍّ. فالإحساس الذي هو موضعُ تحيّر وإرباكٍ(*) كلّ نظريّة في المعرفة، لا يُعادُ تأويله بما هو واقعةُ وعيٍ إلاّ في سياق هذه النظريّة وفي تناقضٍ مع كامل بُنيانها الذي يُفترض مع ذلك أنّه مصدر مشروعيّةِ المعرفة. فلا إحساسَ من دون لحظة بدنيّة. بهذا المعنى، مفهومُ الإحساس محرَّفٌ بالنظر إلى كلّ ما يزعُم إدراجَه، وذلك مسايرةً لمطلب الترابط الكفيِّ بنفسه لمراحل المعرفة كلّها. والحال أنّ الإحساس ينتمي طبقا لمبدإ الأسْلَبة الفكريّ، إلى الوعي، سيتعيّن على فنومينولوجيّته أن تصفه بلا تحيُّزٍ وطبقا للقاعدة الفكريّة، باعتباره أيضا

(*) وردت باللاتينيّة: crux

ما لا ينجُم في الوعي. إذ أنّ كلّ إحساس هو في حدّ ذاته أيضا، شعورٌ بدنيّ. وهذا الشعور لا «يلازم» البتّة الإحساس. هذا ما يفترض انفصالَه عن الجسديّ؛ ولكنّه لا يستفيد هذا الانفصالَ إلاّ من خلال المقصد العقليّ [النُوُولوجيّ]، وبالدلالة الصارمة، من خلال التجريد. فالنبرةُ اللغوية لألفاظٍ من مثل 'حسّيّ'، 'شبَق' وحتّى 'إحساس'، تشي بأنّ الوقائع التي تشير إليها هذه الألفاظ هي أبعدُ ما يكون عمّا تعتبره نظريّة المعرفة في خصوصها، أعني كونَها لحظاتِ معرفةٍ محضا. وإعادةُ بناء عالَم الأشياء المحايثةُ للذات، لن تكون لها قاعدةٌ لمراتبيّتها، وأعني تحديدا الإحساس، من دون الفوزيسْ التي لن ترغب نظريّةُ المعرفة الكفِيّةُ بنفسها في إرسائها إلاّ على الإحساس. وإذا كانت اللحظةُ البدنيّة لا تقبل الاختزال، فبصفتها ما لا يكون في المعرفة معرفيًّا محضا. ومن ثمّ، تغدو الدعوى الذاتيّةُ أكثر تهافتا، تحديدا حيث كانت الإمبريقيّةُ قد احتفظت بها. أنّ الكفاءاتِ المعرفيّة للذات في المعرفة هي طبقا لمعناها، بدنيّةٌ، فهذا لا يؤثّر على العلاقة التأسيسيّة بين الذات والموضوع فحسْب، بل يؤثّر على شرفِ الجسميّ. إذ عند القطبِ الأنطيّ للمعرفة، يتبدّى الجسميُّ نواةً لها. وهذا ما يخلع الفكرةَ الناظمةَ لنظريّة المعرفة، أعني إرساءَ الجسم بما هو قانونُ ترابط الاحساسات والأفعال، وبالتالي بما هو روحيّ؛ فالإحساسات هي بعدُ في ذاتها ما ترغب النظاميّةُ تقديمَه على أنّه تشكُّلها بواسطة الوعي. والفلسفة التقليديّةُ قد سحرت ما هو متنافرٌ وإيّاها، من خلال تفصيل مقولاتها. فلا الذات ولا الموضوع هما طبقا لعبارة هيغليّة، مجرّدُ «ما يوضع». هو ذا دون سواه، ما يوضّح بالتمام لماذا لا ينبغي تأويلُ التعارض الذي كانت الفلسفةُ قد صاغته في لفظيْ 'الذات' و'الموضوع'، باعتباره واقعةً أصلانيّة. وإلاّ سيصير الفكرُ الآخرَ المطلقَ للجسم، في تناقض مع عنصره البدنيّ المحايث له؛ لكنّ إلغاء

التعارض لا يكون بواسطة الفكر وحده، لأنّ هذا سيروْحنه افتراضيًّا، من جديد. وفيه يتجلّى أيضا ما سيكون للأوّليّة بالنظر إلى الذات وما يتفلّت عنها، كما يظهر أيضا عدمُ ائتلاف العصر مع الذات، وإن جازت العبارةُ، الشكلُ المعكوسُ لأوّليّة الموضوعيّة.

الماديّةُ واللاموسوطيّة

إنّ النقد المثاليّ للماديّة يميل من حيث لا يسلك نهْجا محايثا ولا يكتفي بالوعْظ، إلى استخدام نظريّة المعطى بلا توسيطٍ. فيُفترض أنّ وقائع الوعي مثلها مثل كلّ الأحكام التي تتعلّق بعالَم الأشياء، تؤسّس أيضا مفهومَ المادّة. ولو أراد المرءُ طبْقا لعادة الماديّة المبتذلة، مماثلةَ الفكريّ بمسارات دماغيّة، لعُورِض ذلك من منظور مثاليّ، بالقول إنّه سيتعيّن أن تكون الإدراكات الحسيّة الأصليّةُ إدراكاتٍ تحصلُ ضمن مسارات دماغيّة، وليست إدراكات حسيّةً للألوان على سبيل المثال. والصرامة المتأكّدةُ لمثل هذا الدحض إنّما تستمدّ قوّتها من التعسّف الفجّ لما تساجله. فالردّ إلى مسارات الوعي يقودُه أمْثلُ المعرفة العلميّة، الحاجةُ إلى التثبّت من مصداقيّة القضايا العلميّة على نحوٍ منهجيّ لا تشوبه شائبة. والتحقيق الذي من جانبه يقوم مقام الأساس من الإشكال الفلسفيّ، يصير قاعدةً له، ومن ثمّ إن جازت العبارةُ، يؤنْطَجُ [أنطولوغيزيرتْ] العلمُ كما لو أنّ مقاييس مصداقيّة الأحكام، مجرى امتحانها، ستكون في كلّ الأحوال، مماثلةً للوقائع التي تعالجُها الأحكامُ مع ذلك، بكيفيّة استرداديّةٍ، باعتبارها طبقا لمعاييرها في الفهم الذاتيّ، قائمةً بعدُ. فالتدقيق في الأحكام العلميّة يجب أن يتوخّى مسالك شتّى، على نحوِ أنّه يتبيّن للمرء في كلّ مرّة وخطوة فخطوةً، كيف توصّل إلى الحكم. ومن ثمّ يُفخَّم التدقيقُ ذاتيّا: الوقوف على أيّ أخطاء ارتكبتْها الذاتُ العارفةُ حين أطلقت حكمَها،

ومثاله إطلاق حكم يتناقض مع قضايا أخرى من الفنّ نفسِه. لكنّ هذا يوضّح أنّ مثل ذلك السؤال الاستردادي لا يتطابق مع الواقعة التي هي بالذات محلُّ الحكم، ولا مع تأسيسها الموضوعيّ. حين يكون أحدُهم قد أخطأ في حسابه ويُبيَّن له ذلك، فهذا لا يعني أنّ مثال الحساب أو القواعد الرياضيّة المطبَّقة عليه، يمكن أن تُردَّ إلى حسابه أيّا كان أيضا ما يقتضيه هذا الحسابُ من أفعال ذاتيّة هي لحظاتُ موضوعيّته. ولهذا التمييز استتْباعاتٌ جسيمةٌ بالنسبة إلى مفهومِ منطقٍ ترنسندنتاليٍّ تأسيسيّ. حتّى كنط كان قد أعاد الخطأ الذي كان يعيبه على أسلافه العقلانيّين: التباسُ مفهوماتِ التفكّر. لقد نزّل خطأً، التفكّرَ منزلةَ الأساس الموضوعيّ للحكم في النهج الذي تتوخّاه الذاتُ العارفةُ عند الحكم. وليس هذا آخِرَ العلل في أنّ **نقد العقل المحض** قد بدا في هذا المضمار، على أنّه نظريّةٌ في العلم. فذلك الالتباسُ من حيث يؤسِّس مبدأً فلسفيّا، ومن حيث تُعتصَرُ الميتافيزيقا في نهاية المطاف، انطلاقا منه، قد كان حقًّا، فشلا ذريعا في تاريخ الفلسفة المحدَثة. إذ أنّه بعد تقويض النظام(*) التومِسْتيّ الذي كان يقدّم الموضوعيّة على أنّها من زمام مشيئة الله، بدت الموضوعيةُ على أنّها قد انهارت. لكن في الوقت نفسه، ازدهرت الموضوعيّة العلميّة بالنظر إلى مجرّد الرأي، ومن ثمّ وثاقةُ آلتها، أي العقلُ(**)، من نفسها. فكان من الممكن حلّ التناقض من حيث يغري المرءَ العقلُ الذي يعيد تأويل الموضوعيّة بالتأسيس انطلاقا من الأداة، من منظّمة مراجعة التفكّر، وأنطولوجيًّا، على منوال ما فعلت بصريح العبارة، عقلانيّةُ مدرسة فولفْ. بهذا المعنى، بقيت النقديّةُ الكنطيّةُ هي أيضا، حبيسةَ

(*) وردت باللاتينيّة: ordo

(**) وردت باللاتينيّة: ratio

تفكيرٍ قبْنقديٌّ، وكذلك نظريّةُ التأسيس الذاتيّ برمّتها؛ وهذا ما تبدّى عند المثاليّين المابعدْ كنطيّين. فأقْنَمةُ الوسيلة التي غدت اليومَ عادةً بديهيّةً بالنسبة إلى البشر، كانت نظريًا، كامنةً في ما يدعى قلبًا كوبرنيكيًا. وليس عبثًا أنّ هذا القلبَ هو عند كنط مجازٌ ينزعُ من حيث المضمون، إلى التعبير عن نقيض ما يدلّ عليه في علم الفلَك. سيتعيّن على المنطق الاستدلاليّ الكلاسيكيّ الذي يسوق الاستدلال الدارجَ ضدّ الماديّة، أن ينقد هذا النهج باعتباره استدلالا فاسدا(*). إذ أنّ أسبقيّة الوعي التي ينبغي أن تشرّع من جانبها للعلم، كما يُفترَض في بداية **نقد العقل المحض**، إنّما تُستنبَطُ من مقاييس نهجٍ معيَّنةٍ تُثبت أو تنفي الأحكامَ طبقا لقواعد اللعبة العلميّة. ومثل هذه الدائرة المنطقيّة هي علامةٌ على أنّ المبتدَأ خاطئ. فهي تحجُب حقيقةَ أنّه ليس ثمّة البتّة واقعةُ وعيٍ محضٌ تعتبَر في ذاتها أوّلا مطلقا لا مشاحّة فيه: هو ذا ما مثّل التجرُبةَ الأساسيّة لجيلِ أسلوب الشباب والرومنطيقيّة المحدَثة الذي لم يكن يأبى إثارةَ حنق التصوّر الطاغي لفعليّة النزعة النفسانيّة. بعد ذلك بوقت طويل وتحت إملاء التدقيق في المصداقيّة وفي سياق الحاجة إلى التصنيف، حصل التمييزُ بين وقائع الوعي وبين عتباتها اللطيفة التي تتناقض مع ما يُظنّ أنّه ثابتٌ، وبخاصّة تحوّلها إلى استثارات عصبيّة بدنيّة. ومع هذا يتطابق أنّه ما من ذاتٍ لمعطى لاموسوطٍ، ما من أنا سيُعطى له ذلك، يكونان ممكنيْن في استقلاليّة عن العالَم الذي يعْبُر الذوات. مَن يُعطى شيئا مّا إنّما ينتمي قبْليًا إلى عين الدائرة التي لما يُعطى إيّاه. وفي هذا استنكارٌ لأطروحة القبْليّ الذاتيّ. فالماديّة ليست وثوقيّةً كما يتّهمها بذلك خصومُها النُبهاء، بل

(*) وردت باللاتينيّة: petitio principii (وتعني حرْفيّا: تكرار المبدإ الذي يفضي إلى تهافت الاستدلال).

هي حَلٌّ وتفكيك لما كانت من جانبها قد أظهرته للعيان باعتباره عنصرا دغمائيّا؛ ومن ثمّ حقُّها في أن تتنزّل ضمن الفلسفة النقديّة. حين أسّس كنط في التأسيس، الحريّةَ بصفتها تحرّرا من الإحساس، كان قد أثنى عن غير إرادةٍ، على ما كان يريد دحضه. فلا يتعيّن إنقاذُ الفصل المطلق بين الجسم وبين الفكر، بقدر ما لا ينبغي إنقاذُ المراتبيّة المثاليّة للمعطيات التي تُفضي خفيةً، إلى أوّليّة الفكر. ذلك أنّ هذا الفصل وهذه المراتبيّة قد دخلا تاريخيًّا، في تقابلٍ ضمن مجرى تطوّر المعقوليّة ومبدإ الأنا؛ ومع ذلك لا يستتبُّ أحدهما من دون الآخر. ومن الممكن أن يستنكر منطق اللاتناقض هذا النقصَ، لكنّ هذه الواقعة تكبح جماحَه. وفنومينولوجيا واقعات الوعي إنّما تقتضي خرْقَ ما بواسطته تُحدُّ بما هي كذلك.

ليست الجدليّة سوسيولوجيا معرفة

كان ماركس قد شدّد على الماديّة التاريخيّةِ ضدّ الماديّة الميتافيزيقيّة المبتذَلة. ومن ثمّ أدخلها في مدار الإشكال الفلسفيّ، في حين كانت الماديّة المبتذلةُ ترتع دغمائيّا في ما دون الفلسفة. مذّاك لم تعُد الماديّةُ موقفا مضادّا يقرّر المرء أن يتّخذه، بل هي المفهوم الشاملُ لنقد المثاليّة وللواقع الذي تُؤْثره المثاليّةُ من حيث تشوّهه. أمّا صيغةُ هورْكهايْمر «نظريّة نقديّة» فلا يُراد بها أن تكون الماديّة مقبولةً، بل أن يقف الوعي الذاتيّ النظريُّ من خلال الماديّة، على ما به لا يتميّز عن رؤى العالَم الانفعاليّة بقدر ما لا يتميّز من «النظريّة التقليديّة» للعلم. إذ أنّه لا بدّ للنظريّة من حيث هي جدليّةٌ، كما هو الحال بالنسبة إلى نظريّة ماركس أيضا، أن تكون محايثةً، حتّى وإن نفت في نهاية المطاف، سارَ الدائرة التي تتحرّك ضمنها. هذا ما يجعلها تختلف عن مجرّد نظريّة تُجلب من الخارج، وكما كانت الفلسفةُ قد اكتشفته سريعا، عن سوسيولوجيا

معرفةٍ تبقى بالنظر إليها، عاجزة. فهذه تُخفق أمام الفلسفة، من حيث تحُلّ وظيفتُها الاجتماعيّةُ ومشروطيّتُها بالمصالح محلَّ مغزى الحقيقة، والحال أنّها لا تنخرط في أيّ نقدٍ لهذا المغزى وتتّخذ منه موقفا سيّانيّا. وهي تُخفق أيضا أمام مفهوم الإيديولوجيا الذي تطبخ انطلاقا منه، حساءَها الشعْبيّ المرصودَ للمتسوّلين. ذلك أنّ مفهوم الإيديولوجيا لا يكون مشحونا بالمعنى إلاّ في علاقة بحقيقةٍ أو بعدم حقيقةٍ ما ينطبق عليه؛ فليس بإمكان المرء أن يتحدّث عن ظاهرٍ مجتمعيّ ضروريّ إلاّ بالنظر إلى ما لن يكون ظاهرًا وتكمُن علامتُه بالطبع، في الظاهر. وإنّه لمن قوامِ نقد الإيديولوجيا الحكمُ على سهم الذات والموضوع وعلى ديناميّته. إذ أنّ نقد الإيديولوجيا يدحض الموضوعيّة الزائفةَ وفيتشيّةَ المفاهيم، من خلال الردّ إلى الذات المجتمعيّة؛ كما أنّه يدحض الذاتيّة الزائفةَ، الدعوى المزّمَلةَ التي تصير أحيانا، غيرَ مرئيّة، والتي مفادُها أنّ ما هو كائنٌ إنّما هو روحٌ، دحْضا بواسطة البرهنة على خدعةٍ أنّه باطلٌ سَقْطٌ، كما على عدائه المحايث للرّوح. وفي المقابل، سارُ مفهوم الإيديولوجيا الشامل بلا أدنى تمييز، إنّما يتحدّد عدَما. فمن حيث لم يعُد يتميّز عن أيّ وعي صادق، لم يعدْ يصدق في نقد الوعي الكاذب. وفي فكرةِ حقيقةٍ موضوعيّة، تصير الجدليّةُ الماديّة بالضرورة فلسفيّة، على الرغم وبمقتضي كلّ نقد فلسفيٍّ تمارسُه. وعكسيّا، تنفي سوسيولوجيا المعرفةِ البنيةَ الموضوعيّة للمجتمع، كما تنفي فكرةَ حقيقةٍ موضوعيّة ومعرفتَها. بالنسبة إليها كما بالنسبة إلى نمط الاقتصاد الوضعانيّ الذي كان باريتو يُعدُّ من مؤسّسيه، ليس المجتمع سوى معدَّل ضروبِ ردود الفعل الفرديّة. ومن ثمّ تختزل نظريّةَ الإيديولوجيا في نظريّة ذاتيّةٍ في المعابيد والأوثان على منوال النظريّات البرجوازيّة الباكرة؛ والحقّ أنّ الأمر يجري ههنا مجرى خدعةِ مُحامٍ ترمي إلى التخلّص من الفلسفة كلّها، بما في ذلك الماديّة الجدليّة. وبالإضافة إلى

ذلك، يُحدَّد محلُّ الرّوح بما هو كذلك(*). إنّ مثل ذا الاختزال لما يُدعى أشكالَ الوعي، يمكن أن يتناسب مع تقريظيّة فلسفيّة. إذ أنّ سوسيولوجيا المعرفة تحافظ بلا اضطراب، على مهْربِ أنّ حقيقةَ أو عدمَ حقيقة العالِم الفيلسوف لن تكون لهما أيّ علاقة بالأحوال الاجتماعيّة؛ فالنسبويّة وتقسيمُ العمل متحالفان. هذا ما كان شلِرْ المتأخّر قد اسْتغلّه بلا تردّد، في نظريّة العالَميْن. أمّا من المنظور الفلسفيّ، فلا يمكن المرور إلى المقولات الاجتماعيّة إلاّ من خلال فكّ شفرةِ مغزى حقيقة المقولات الفلسفيّة.

في مفهومِ الرّوح

يطوّر الفصل الذي أفرده هيغل في الرئيس والخادم كما هو معلومٌ، تكوُّنَ الوعي الذاتيِّ انطلاقا من علاقة العمل، وبالطبع في سياق تكيّفِ الأنا مع ما يحدّده غايةً كما مع الموادّ المتنافرة أيضا. وفي ذلك تحديدا يكاد لا يُخفى أصل الأنا في اللاأنا. إذ أنّه يُتعقَّب ضمن السيرورة الفعليّة للحياة، في قوانين بقاء النوع وفي بحثه عن أسباب العيش. عبثًا يؤَقْنم هيغل من بعد ذلك، الرّوحَ. فلكي يتوصّل إلى ذلك، يتحتّم عليه أن يضخّمَه إلى كلٍّ، والحال أنّ الفصل النوعيّ(**) للرّوح يكمن طبقا لمفهومه، في أنّه ذاتٌ، وبالتالي في كونه ليس كلاًّ: مثل هذا التدليس لا يتراجع أمام أيّ جَهدٍ للمفهوم الجدليّ. إذ أنّ الرّوح الذي ينبغي أن يكون جملة شاملةً، هو خُلْفٌ(***)، وهو شبيهٌ بتلك الأحزاب الوصوليّة في القرن العشرين، في صيغة المفرد، الأحزابَ التي لم يكن أيّ منها يحتمل أيَّ حزب آخرَ حذوه، والتي

(*) وردت بالفرنسيّة: tel quel

(**) وردت باللاتينيّة: differentia specifica

(***) وردت بالفرنسيّة: Nonsens

تثير أسماؤها في الدول الكليانيّة، ضحكا ملءَ الشدقيْن كأنّها أمثولاتٌ لعنف الجزئيّ اللاموسوط. إذا أُلغي من الرّوح بصفته جملةً شاملة، ذلك الفرق عن ذلك الآخَر الذي يفترض هيغل، أنّ للرّوح فيه حياتَه، فإنّ الرّوح يصير مرّةً ثانية، عدَما من قبيلِ ذلك العدَم الذي ينبغي في بداية المنطق الجدليّ، أن تتبدّى الكينونةُ على نحوه: يتبخّر الرّوح في مجرّد الكائن. وما كان هيغلُ **فنومينولوجيا [الرّوح]** ليتردّد في تعيين مفهوم الرّوح باعتباره موسوطا في حدّ ذاته، روحا بقدر ما ليس هو بِروحٍ؛ ولكنّه ما كان ليستنتج من هذا إسقاطَ سلسلة التطابق المطلق عن الرّوح. لكن إذا كان الرّوح يقتضي في ما يكونه ما لا يكون، فإنّ الرّجوع إلى العمل لم يعدْ نُقلةً إلى جنس مغايرٍ(*) كما يكرّر ذلك مادحو فنّ الفلسفة على أنّه قصارى الحكمة. وما لا يُفقَد هو فهْم المثاليّة أنّ فعاليّة الرّوح تتحقّق عملا من خلال الأفراد كما بواسطة وسائلهم، وأنّه في تحقّقه يخفض الأفراد إلى وظيفتهم. فالمفهوم المثاليُّ للرّوح إنّما يستغلُّ المرورَ إلى العمل الاجتماعيّ: إذ أنّه بإمكانه أن يحوّل إلى في ذاته، الفعاليّةَ الكليّة التي يستوعبُها الفاعلون الجزئيّون، بقطع النظر عنهم. وعلى هذا يجيب سجاليًّا، تعاطف الماديّةِ مع الاسمانيّة. لكنّه من منظور فلسفيّ، كان محدودا جدًّا؛ أنّ الفرديّ والأفراد هم دون سواهم، الفعليُّ الحقيقيُّ، فهذا لا يلتئم مع النظريّة الماركسيّة التي درست على يد هيغل، قانون القيمة الذي يتحقّق في الرأسماليّة، فوق رؤوس البشر. والتوسيط الجدليُّ للكليّ والجزئيّ لا يُجيز للنظريّة التي ترجّح كفّةَ الجزئيّ أنْ تعالج بحماسٍ، الكليّ باعتباره فُقّاعةَ صابون. ذلك أنّ النظريّةَ لن تستطيع عندئذ إدراكَ سطوةِ

(*) وردت باليونانيّة: μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (ويدلّ في التحليلات الثواني I، ٧، ٧٥أ على قفزة/نُقلةٍ منهجية خاطئة من حيث عدم البرهنة على الشيء من خلال المبادئ التي يختصّ بها)

الكليّ المُهلِكة ضمن واقع الحال القائم، ولا الإحاطةَ بفكرة وضعيّةٍ تخلع عن الكليّ جزئيّتَه القبيحةَ، من حيث يتوصّل الأفرادُ فيها إلى ما لهم. لكن، لن يكون بإمكان المرء أيضا أن يتصوّر ذاتا ترنسندنتاليّةً من دون مجتمع، ومن دون الأفراد الذين يُدمجهم على السرّاء والضرّاء؛ ففي هذا يُخفق مفهومُ الذات الترنسندنتاليّة. حتّى الكليّةُ الكنطيّةُ تريد أن تكون كليَّةً للجميع، وتحديدا لكلّ الكائنات المحبوّة بالعقل، والمحبوّون بالعقل هم قبْليًّا، مُجَمْعَنون. أمّا محاولةُ شِلِرْ صدَّ الماديّة من دون أيّ وجه حقٍّ، وطردَها جهةَ الاسمانية، فقد كانت عمليّةً تكتيكيّة. فالمرء يشهّر في بادئ الأمر، بالماديّة مستعينا في ذلك والحقُّ يقالُ، بنقص في التفكّر الفلسفيّ لا مرية فيه، ليعتبرها تابعةً ثانويّةً، ثمّ يتجاوز بألمعيّةٍ، ثانويّتَها. إنّ الجدليّة الماديّة التي كانت تكرهُ شديدا رؤى العالَم حدَّ أنّها تحالفت مع العلم، قد تحوّلت هي نفسُها عند انحطاطها وبما هي وسيلةُ هيمنةٍ سياسيّة، إلى رؤيةِ عالَمٍ فظّة. إنّها تعارض ما كان برِشتْ قد طالبها به على نحوٍ انتحاريٍّ، أعني التبسيطَ لغايات تكتيكيّة. وهي ما تزال من حيث ماهيّتُها، جدليّةً، فلسفةً وفلسفةً مضادَّة. إذ أنّ القضيّة التي مفادُها أنّ الوعي سيتبع الكينونةَ، لم تكن ميتافيزيقا مقلوبةً، بل شُحذَتْ ضدّ خداع الفكر من حيث يؤكّد أنّه في ذاته يتنزّل في ما وراء كامل السيرورة التي هو لحظةٌ فيها. وعبارةُ 'كينونة' تدلّ عند ماركس وهيدغر، على شيء مختلف بالتمام مع أنّه ثمّة عنصر مشترَك بينهما: في النظريّة الأنطولوجيّة لأوّليّة الكينونة بالنسبة إلى التفكير، أي «تعاليها»، ثمّة صدى ماديٌّ بعيدٌ. فنظريّةُ الكينونة تصير إيديولوجيّةً من حيث تُروْحِنُ خِفيةً، اللحظةَ الماديّةَ في التفكير من خلال تحويلها إلى مجرّد وظيفيّةٍ في ما وراء كلّ كائن، وتتعوّذُ ممّا يتضمّنه المفهوم الماديُّ للكينونة نقدا للوعي الزائف. ومن ثمّ يصير اللّفظُ الذي كان يُراد به تسمية الحقيقة ضدّ الإيديولوجيا،

انعدامَ حقيقةٍ بالتمام: تكذيبُ الفكْرانيّةِ يصير إلى مناداةٍ بدائرةٍ أمْثلٍ فكرانيّ.

الفعاليّةُ المحضُ والتكوّن

يتحتّم عن مرورِ فلسفة الرّوح إلى آخَر الرّوحِ تعيينُه على نحو محايثٍ، بصفته فعاليّةً. وليس بإمكان المثاليّة منذ كنْط وحتّى مع هيغل أيضا، أن تبرأ من ذلك. لكن، بالفعاليّة يكون للرّوح سهمٌ في تكوّنِ ما يُقضّ مضجعَ المثاليّة باعتباره ما يصيبها بالعدوى. فالرّوح بصفته فعاليّةً هو كما يكرّر الفلاسفة ذلك، صيرورةٌ: لذا ليس هو ذاك الذي يحمل عليه الفلاسفةُ قيمةً تكاد تكون أعظمَ، أعني المفارِق(*) للتاريخ. إذ أنّه طبقا لمفهومها المبسَّط، فعاليّةُ الرّوح مُتزمّنةٌ، تاريخيّةٌ؛ صيرورةٌ بقدر ما هي متصيّرٌ تراكمت فيه الصيرورةُ. فليس ثمّة فعاليّةٌ من دون حامل، من دون فعّالٍ، ومن دون ما تُمارَسُ فيه، حالُها في هذا كحال الزمان الذي يقتضي تصوّرُه الأعمُّ متزمِّنا مّا. ففي فكرة فعاليّةٍ مطلقةٍ لا يتخفّى إلاّ ما يُفترَض أنّه يفعل هناك؛ أمّا الفكر الذي يتفكّر نفسَه(**) فهو الاعتقاد المخجل في إله خلاّق، اعتقادًا حُيِّدَ ورُفِعَ إلى ميتافيزيقا. سيكون المقصدَ من المقالةِ المثاليّةِ في المطلق استغراقُ التعالي الترنسندنتاليِّ سيرورةً وتنزيلُه ضمن محايثةٍ لا تحتمل أيَّ مطلق سيكون مستقلاّ عن الأحوال الأنطيّة. وربّما في هذا يكمن التناقض الأعمقُ للمثاليّة من حيث يتعيّن عليها من جانبٍ أن تذهب إلى الأقصى في تحقيق الدّنْيَنة لئلاّ تضحّي بدعواها في الكلّ الشامل، ولكنّها لا تستطيع من جانبٍ آخرَ، التعبيرَ عن شبح المطلق، الكلّ الشامل، إلاّ

(*) وردت باليونانيّة: χωρίς

(**) وردت باليونانيّة: νόησις νοήσεως

في مقولاتٍ لاهوتيّة. فهذه المقولات إذْ تُنتزَع من الدين، تصير باطلةً ولا تمتلئ بـ«تجرُبة الوعي» تلك التي تُحال عليها عندئذ. وفعاليّةُ الرّوح لا يمكن إذْ تُؤَنْسَنُ، أن تُحمل على أحدٍ ولا على أيّ شيء، بل لا تُحمل إلاّ على الأحياء. هو ذا ما يجعل المفهومَ الذي يغالي في مجاوزة كلّ طبيعانيّة، طبيعانيّةِ الذاتيّة بصفتها وحدةً تشميليّة للإدراك الباطن، يَرْشح بعدُ بلحظة طبيعيّة. وإنّه حيث يكون أيضا الأنا من جانبه لاأنا فقطْ، ويسلك بالنسبة إلى لاأنا، «يفعل» شيئا مّا، وقد يكون الفعلُ عندئذ تفكيرا. فالتفكير يحطّم في طورٍ تفكّريٍّ ثان، تفوّقَ التفكير على آخَره، لأنّه يكون دوما في حدّ ذاته، آخَرَ. ولذلك لا يستحقّ التجريد الأعلى لكلّ فعاليّةٍ، الوظيفةُ الترنسندنتاليّةُ، أيَّ تقديمٍ على التكوينات الوقائعيّة. وما من هوّةٍ أنطولوجيّة تنفتح بين لحظة الواقع فيها وبين الذوات الفعليّة، بين الفكر وبين العمل. والحقُّ أنّ العملَ، صنيعَ متمثّلٍ لم يغدُ بعدُ واقعةً، لا يُستنفَدُ في كائن مّا؛ فلا ينبغي تسويةُ الرّوح بالكائن ولا هذا بذاك. لكنّ لحظةَ ما لا يكون في الرّوح متشابكةٌ مع الكائن حدَّ أنَّ استخلاصَها صافيةً، سيعْدل في الأكثر، مَوْضَعتَها وتزييفَها. ومن ثمّ، تتوخّى الخصومة حول أوّليّة الرّوح والجسم، نهجا قبْجدليًّا. فهي تجرّ السؤالَ جهةَ أوّلٍ. وتفضي على طريقةٍ قريبةٍ من الحيويّة الماديّة، إلى أصلٍ(*) هو من حيث الشكل، أنطولوجيٌّ، أيّا كان المنزع الماديُّ للإجابة من حيث مضمونها. إنّ الروح والجسم كليهما تجريدان لتجرُبتهما، وفرقُهما الجذريُّ هو ممّا يوضَع. وهذا الفرْق إنّما يعكسُ «الوعيَ الذاتيّ» للرّوح الذي يُكتَسب تاريخيًّا، وانقطاعَه عمّا ينفيه بمقتضى هويّته. فكلّ روحيّ هو دافعٌ جسديٌّ محوَّلٌ، ومثْل هذا التحويلِ هو قلبٌ نوعيٌّ إلى

(*) وردت باليونانيّة: ἀρχή

ما ليس هو مجرّدُ كائن. لذلك، الميلُ هو حسب الفهم الشلّنغيّ[٥]، شكلٌ ابتدائيٌّ للرّوح.

الألَمُ فيزيقيٌّ

ما يُظنُّ أنّها واقعاتٌ أساسيّةٌ للوعي هي على غير ما تبدو عليه بما هي كذلك. إذ أنّه في بُعد اللذّة واللاّلذّة ثمّة شيء مّا جسديٌّ يسمُق. فكلّ ألم وكلّ سلبيّة باعتبارهما محرّكَ الفكر الجدليّ، هما شكلُ فيزيقيٌّ مّا، شكلا موسوطا على أوجُهٍ شتّى وصار في بعض الأحيان مجهولا، كما أنّ كلّ سعادة تهدف إلى التحقّق الحسيّ وتستفيد موضوعيّتَه فيه. وإذا كان في السعادة نفاقٌ حول ذلك البُعد، لا تكون سعادةً. ففي المعطيات الحسيّة الذاتيّة، ذلك البعدُ الذي يناقض من جانبه الفكرَ فيها، إنّما يُخفَّف إن جازت العبارةُ، إلى صورته التي في سياق نظريّة المعرفة، على نحوٍ لا يختلف كثيرا عن النظريّة العجيبة لهيومْ التي يُفترَض طبقا لها أنّ التصوّراتِ، الأفكارَ-واقعاتِ الوعي ذاتَ الوظيفة القصْديّة، هي صور باهتة للانطباعات. وإنّه ممّا يثير الرضى أن تُنتقد هذه النظريّة من جهة أنّها بشكل خفيٍّ، طبيعانيّةٌ ساذجة. لكن، في هذه النظريّة تهتزّ للمرّة الأخيرة، اللحظةُ الجسديّةُ في سياق نظريّة المعرفة، إلى أنْ تُستبعَد كليًّا. فهذه اللحظةُ تبقى قائمةً

(٥) «كذلك أيضا، الكينونةُ هي بالتمام سيّانيّةٌ بإزاء الكائن. لكن كلّما استُبطنت تلك الطمأنينةُ وكانت في ذاتها، بهجةً، وجب أنْ ينتج في الأزل، من دون سهم له ومن دون أن يعلم ذلك، توقٌ صامتٌ إلى أن يفيء المرءُ إلى نفسه فيجد نفْسَه ويستمتع بها، ميلٌ إلى أن يصير واعيا لا تعي به مع ذلك، تلك الطمأنينةُ من جديد.» (شلّنغ، **مُدَد العالَم**، مونشن، ١٩٤٦، ص. ١٣٦)- «وكذلك نرى الطبيعةَ انطلاقا من درجتها الأعمق، في باطنها وفي الأكثر خفاءً، ما تنفكّ ترغب وتترقّى وتتمادى في ميلها، إلى أن تجذب إليها في نهاية المطاف، الجوهريَّ الأعلى بإطلاق، الروحيَّ المحضَ ذاتَه.» (المصدر نفسه، ص. ١٤٠)

في المعرفة، بصفتها تحيُّزَها الذي يحرّكها ويعيد إنتاجَ نفسه في تقدّمها من دون أن يخفُت؛ والوعي الشقيُّ ليس باطلا أعمى للرّوح، بل هو محايث له، وهو الشرف الحقيقيُّ الوحيد الذي يستفيدُ في انفصاله عن الجسد. إنّه يذكّر الفكرَ سلبيًّا، ببُعده الجسديّ؛ ومجرّدُ أنّه قادرٌ على ذلك، إنّما يهبُه أملا مّا. إنّ أدنى أثرٍ للألم الذي بلا معنى في عالَم التجرُبة، يقضي بتكذيبِ فلسفة الهويّةِ والتطابق برمّتها التي سترغب في التلفّت عن التجرُبة: «طالما أنّه ما يزال يوجد متسوّلٌ واحد، ما تزال توجد ميثةٌ»(١٥)؛ ولذلك، فلسفة التطابق هي ميثولوجيا بما هي فكر. فاللحظة الجسديّة تُعلن للمعرفة أنّ الألم لا يتحتّم أن يكون، وأنّ هذا يجب أن يتغيّر. «يقول الألم: انقضِ وزُلْ». لذلك يصُبّ ما هو نوعيًّا، ماديٌّ في ما هو نقديٌّ، في براكسيسٍ تحوّلُ وتغيّر اجتماعيًّا. إذ أنّ إلغاء الألم أو تلطيفَه إلى حدٍّ لا يمكن استباقُه نظريًّا، تلطيفًا لا يمكن أن يُوصى فيه بأيمّا حدٍّ، لا يتوقّفان على الفرديّ الذي يشعر بالألم، بل على النوعِ وحده الذي ينتمي إليه الفرديُّ حتّى حيث ينفصل عن النوع، ذاتيًّا ويُدفعَ به موضوعيًّا، جهةَ الوحدة المطلقةِ لموضوعٍ لا نصيرَ له. وكلّ فعاليّات النوعِ إنّما تُحيل إلى دوام بقائه الفيزيقيّ، وإن جهلَها الناسُ واستقلّوا من حيث التنظُّم ولم يتشاغلوا بالنوع إلاّ لماما. حتّى هيئاتُ التدمير الذاتيّ للمجتمع هي من حيث تُطلَق بلا جماح، حفاظ على الذات باطلٌ، وفي الوقت نفسه هي أفعالٌ لا تعي نفسَها ضدّ الألم. فهي من حيث تكون مقيَّدةً حقًّا، بالخاصّ، تنقلبُ أيضا كاملُ جزئيّتِها ضدّ الألم. أمّا الغائيّةُ التي تقوّم وحدَها المجتمعَ مجتمعًا، فتطالب إذ تواجه تلك الهيئات، بأن يكون المجتمعُ منظَّما بطريقةٍ تحول دونها بالضرورةِ علاقاتُ الإنتاج غربا وشرقا، والحال أنّها ستكون بلا واسطةٍ، ممكنةً بالنظر إلى قوى الإنتاج الآن وهنا. وستكون الغاية من مثل هذا التنظيم نفي الألم الفيزيقيّ لأدنى عضو من

أعضائه، ولأشكال التفكّر المداخلة لهذا الألم. فهذا التنظيم هو مصلحةُ الكلّ ولا يتحقّق شيئا فشيئا، إلاّ من خلال تعاضد شفّاف لنفسه وفي نظر كلّما حيّ من الأحياء.

ماديّةٌ من دون صُور

في الأثناء، أثارت الماديّةُ من حيث إذلالُها لنفسها، استحسانَ أولئك الّذين سيرغبون في ألاّ تتحقّق. والسفَهُ الذي كان العلّةَ في ذلك، ليس كما كان كنطْ يفكّر، جريرةَ الإنسانيّة نفسِها. في خلال ذلك، ذوو السلطان يعيدون على الأقلّ إنتاجَ ذلك السفه على نحوٍ مدبَّرٍ. فالرّوح الموضوعيُّ الذي يقودونه لأنّهم في حاجة إلى إخضاعه، إنّما يتقايس مع وعيٍ مكبَّل مذْ آلاف السنين. والماديّةُ التي تبوّأت سدّةَ السلطة السياسيّة لم تَنقَدْ إلى مثل تلك الممارسة كما العالَمُ الذي كانت قديما، تريد تغييره؛ فهي ما تنفكّ تكبّل الوعي بدلا من فهمه مفهوميًّا ومن تغييره في حدّ ذاته. وباسْم تعلُّل واهٍ يتعلّق بدكتاتوريّةِ بروليتاريا مسيَّرةٍ منذ وقت طويلٍ، دكتاتوريّةٌ تدوم منذ خمسين عاما، ترى آليّاتٍ إرهابيّة للدولة تتحصّن بمؤسَّسة دائمة، في احتقارٍ للنظريّة التي تتكلّم بها. وهي تقيّد أتباعَها بمصالحهم المباشرة وتفرض عليهم محدوديّتَهم. بيد أنّ فساد النظريّة ما كان ليكون ممكنا من دون قاعدةِ تزويرٍ قائمة فيها. فالموظَّفون الذين يحتكرونها، سيرغبون من حيث يعبثون بالثقافة من الخارج وعلى منوال الاختزال، في أن يوهموا بكيفيّة فظّةٍ، بأنّهم فوق الثقافة، وأن يساهموا في التردّي الكونيّ. ما كان يعمل في انتظارِ ثورةٍ وشيكة، على تصفية الفلسفة، كان ينزع بلا أناةٍ إلى تحقيقِ دعوى الفلسفة وبقي عندئذ متخلّفا عنها. ذلك أنّه في تزوير الفلسفة يتجلّى تزوير الفلسفة العليا، كذبُ سيادةِ الرّوح الذي كانت الماديّةُ المهيمِنةُ تحتقره بكلّ وقاحة كما فعل ذلك في السابق

وعلى نحوٍ مضمَر، المجتمعُ البرجوازيّ. إنّ الجليلَ المثاليَّ بصمةُ تزويرٍ؛ وهذا الوضع هو ما توضّحه نصوصُ كافكا وبيكيتْ بشكلٍ لافت. إذ أنّ النَقص في الماديّة هو النقص غيرُ المنعكس للوضعيّة الطاغية. وما لم يزُلْ من جرّاء الرَّوْحَنة باعتبارها مبدأَ الإخفاق، هو أيضا الأقبحُ بالنظر إلى الأرفع الذي تندّد به النظرةُ الدائمةُ للأدنى. فما تتضمّنه الماديّةُ انعدامَ ذوقٍ وبربريّةً إنّما يُديمُ الحصانةَ الدوليّة للطبقة الرابعة بالنظر إلى الثقافة، حصانةً لم تعدْ في الأثناء تقتصر عليها، بل توسّعت لتشمل الثقافةَ نفسَها. لقد صارت الماديّة سقوطا في البربريّة التي كان يُفترَض أنّها تحُول دونها؛ أمّا العمل ضدّ هذا الأمر فليس البتّةَ مهمّةً تستوي وغيرَها بالنسبة إلى نظريّة نقديّة. وإلاّ دام الكذب القديم في شكلٍ أقبحَ بقدر ما يتقلّص عاملُ احتكاك. ذلك أنّ الثانويَّ ينمو بعد أن جرى الأمر في الثورة مجرى ما كان في السابق، مع عودة يسوع. فالنظريّة الماديّة لم تكن مختلّةً اسْتطيقيًّا بالنظر إلى جليلِ الوعي البرجوازيّ المُجوَّف وحسب، بل كانت أيضا كاذبة. هذا ما يمكن تعيينُه نظريًّا. إذ أنّ الجدليّة تكمن في الأشياء، ولكنّها لن تكون من دون وعيٍ يتفكّر هذه الأشياءَ؛ بقدر ما أنّ الجدليّة لا يمكن أن تتبدّد في الوعي. ففي مادّة شاملةٍ لا تمييزَ فيها، وواحدةٍ بإطلاق، لن توجد أيُّ جدليّة. أمّا الجدليّةُ الماديّةُ الرسميّةُ فقد قفزت على نظريّة المعرفة وتخطّتْها بواسطة أوامرَ من عل. وقد تداركتْها النقمةُ في سياقِ نظريّةٍ معرفة: في نظريّة الصور المنعكسة. فليس الفكر صورة منعكسةً للشيء- إذْ وحدها ميثولوجيا مادّيةٌ من الطراز الأبيقوريِّ تجعله كذلك، أعني تلك التي تظنّ أن المادّةَ تنبعث صورٌ منها، بل الفكر يضربُ إلى الأمر برأسه. ذلك أنّ المقصد التنويريَّ للفكر، أعني إبطالَ الميثة، يُلغي الطابع الصُوَرِيَّ للوعي. وما يعلَق بالصورة إنّما يبقى حبيسَ الميثيِّ، طقسَ معابيد. والمفهوم الجامعُ للصور إنّما يتكتّل سدًّا أمام

الواقع. ومن ثمّ تُنكر نظريّةُ الصور تَلقائيّةَ الذات، محرّكَ الجدليّة الموضوعيّة لقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. أنّ الذاتَ تُردُّ إلى انعكاس خامّ للموضوع يَعْدم بالضرورةِ الموضوعَ الذي لا ينفتح إلاّ على الفائض الذاتيّ في الفكر، فهذا ما تنتُج عنه السكينةُ الرّوحيّةُ المتقلّبةُ للتسيير الشامل. وحده وعيٌ يُشَيَّأُ بلا هوادة يظنُّ أو يجعل الآخرين يظنّون أنّ بحوزته صورا فوتوغرافيّةً عن الموضوعيّة. ووهمُه إنّما يتحوّل إلى لاموسوطيّةٍ دغمائيّة. عندما أثبت لينين بدلا من الدخول في نظريّة المعرفة، ضدّ هذه النظريّة وبتكرار قاهرٍ، الفي-ذاته الذي لموضوعات المعرفة، كان يريد أن يوضّح تآمُرَ الوضعانيّة مع السلطات القائمة(*). وفي ذلك انقلب مطلبُه السياسيّ ضدّ هدف نظريّة المعرفة. فالاستدلال المتعالي يُسفْسِفُ بناءً على دعوى في السلطة، ومن ثمّ الوبالُ الذي يحيقُ به: ما كان نُقِدَ ولم يقع التغلغلُ فيه، يبقى في طمأنينة، ويظلّ على حاله، بل يمكن أن ينجُم من جديد كأنْ لم يمسسْه ضرٌّ قطُّ، ضمن كوْكباتِ سلطةٍ محوَّلة. وما كان بريشتْ بعد كتاب **الامبيريو-نقديّة**، قد نطق به قولا في أنّه لم تعدْ ثمّة حاجةٌ إلى أيّ نقد لفلسفة المحايثة، قد كان يشي بقصرِ نظرٍ. ثمّة ثغراتٌ فلسفيّةٌ تتعلّق بالنظريّة الماديّة يجب أن تكون منها على بال إذا ما لم تستسلم إلى عين ذلك الخرَق الذي شوّه الفنَّ في الدول الشرقيّة. ذلك أنّ موضوع النظريّة ليس ممّا يَعدم التوسيطَ الذي يمكن أن تحمل قالبَه إلى مقرّها؛ والمعرفة لا تمتلك مثل شرطة الدولة، ألبومًا عن موضوعاتها. بل هي تتفكّر بالأحرى موضوعاتها في توسيطها: وإلاّ اكتفت بتوصيف الواجهة. أمّا معيار الحدس الحسّي الموسَّع الذي هو مستشكِلٌ في محلّه، فلا ينبغي كما تعرّف إلى ذلك بريشتْ على الرّغم من كلّ شيء،

(*) وردت بالإنجليزيّة: powers that be

أن يُطبَّق على الموسوط جذريًا، أي على المجتمع؛ إذ أنّه يفلت منه ما هاجر إلى الموضوع بصفته قانونَ حركته والذي يطمُره بالضرورة التشكّل الإيديولوجيُّ للظاهرة. إنّ ماركس الذي عن اشمئزازٍ من المشاحَنات الأكاديميّة، ثارت ثائرتُه على مقولاتِ نظريّةِ المعرفة كأنّه في دكّان أوانٍ خزفيّة كما يقول المثَل الدارج، قد شحن بشكل مُشطّ، بعضَ العبارات من مثْل 'الانعكاس'. وما يُظنُّ أنّه تفوّقها إنّما يُدفع ثمنُه على حساب اللحظة النقديّة الذاتيّة. في التشديد على هذه اللحظة يبقى قائما إلى جانب الإيديولوجيا، جزءٌ من معاداة الإيديولوجيا؛ فما يُصَدُّ ههنا هو خدعةُ أنّ ما يُنتَج وعلاقاتِ الإنتاج هي بالنسبة إلى الطبيعة، بلا توسيط. ما من نظريّةٍ يحقّ لها إكراما للبساطة المحرِّضة، أنْ تتجاهل ما يُدرَك موضوعيًّا، طورَ معرفةٍ. ووحدة النظريّة والممارسة لم تكن تُفهم على أنّها تنازلٌ لوهَن الفكر الذي هو وليدُ خيالِ المجتمع القمْعيّ. ففي شكل المكنَة المدوِّنةِ التي سيرغب الفكر في مضاهاتها وفي أنْ يلْتغيَ تمجيدا لها، يعلن الوعي عن إفلاسه أمام واقع لا ينْعطي في الطور الراهن، حدْسيًّا، بل وظيفيًّا، مجرَّدا في حدّ ذاته. سيكون التفكير الذي يقوم على الصور المنعكسة، خلوا من التفكّر، تناقضا غيرَ جدليٍّ؛ إذ أنّه لا نظريّةَ من دون تفكُّر. والوعيُ الذي يدُسُّ بينه وبين ما يتفكّر، حدّا ثالثا هو الصور، سيعيد خلسةً، إنتاجَ المثاليّة؛ وسيحلّ متنٌ من التصوّرات محلَّ موضوع المعرفة، والتعسّف الذاتيُّ لمثل هذه التصوّرات إنّما هو تعسّفُ الآمِرين. أمّا الولع الماديُّ بتفهّم الأمر برأسه، فيرمي إلى نقيض ذلك: لن يُتفكَّر الموضوع بالتمام إلاّ من دون صور. وانعدام الصور هذا يتقاطع مع الحظْر اللاهوتيّ للصور. بيد أنّ الماديّة تُدَنْيِنُهُ من حيث لا تسمح بتصوير اليوطوبيا وضْعانيًّا؛ وهذا هو مغزى السلبيّة. ومن ثمّ تجتمع مع اللاهوت حيث تكون على قصارى الماديّة. سيكون ولعُها انبعاثَ اللحم؛ ولعاً هو أجنبيٌّ كليًّا عن

المثاليّة، مملكةِ الرّوح المطلق. وستكون نقطةُ استِهْراب الماديّة التاريخيّةِ نسخًا ورفعا لها، تحرّرَ الرّوح من أوّليّةِ الحاجات الماديّة في طورِ تحقيقها. لن يأتلف الرّوح إلاّ بالدافع الجسديِّ المسكّن، وسيصير إلى ما كان لوقتٍ طويلٍ قد اكتفى به وعْدًا، والحال أنّه مع سطوةِ الأحوال الماديّة، يرفض إشباعَ الحاجات الماديّة.

القسم الثالث

نمــاذج

I

الحرّية

في ما بَعدَ نقدِ العقل العمليّ

«مشكلُ الظاهر [والوهْم]»

في السابق، كان خطاب التنوير في مشكل الظاهر يبتغي منعَ أنْ تصدر عن نفوذِ العقائد المسلَّم به، مسائلُ يستحيل الحسمُ فيها على تفكير تُرصَدُ له دون سواه. وهذا ما يتبدّى من الاستعمال المذموم للفظِ 'سكولاستيك' [مدرسانيّة]. لكن، يُفترض منذ وقت طويل، أنّ مشاكل الظاهر والوهم ليست تلك التي فيها استخفافٌ بالحكْم العقليّ وبمصلحة العقل، بل هي التي فيها استعمالٌ لمفهومات تُحدُّ بشكل غامض. ثمّة طابو سِمانطيقيٌّ يخنق الأسئلة التي تتعلّق بالواقعات كما لو كانت أسئلةَ دلالة وحسب؛ فالتفكّر التمهيديُّ يتردّى إلى حظْرٍ للتفكّر. وقواعدُ لعبةٍ منهجيّةٍ تُقدّ بالتبسيط على منوال المنهجيّة الدارجة للعلوم الصحيحة، هي التي تضبطُ ما يجوزُ التفكُّرُ فيه وإنْ كان من ألزم الأمور؛ فإذا كانت الإجراءاتُ معلومةً، تُقدَّم الوسائلُ على ما يجب معرفته، على الغايات. وتُطرَح طرْحا التجارُب التي تقاومُ ما فُرض عليها علامةً متواطئة. أمّا الصعوبات التي تُثيرها فلا تُحمَل جريرتُها إلاّ على مدوّنة اصطلاحيّة قَبْعِليميّةٍ مائعة. - ولمعرفةِ هل الإرادةُ حرّةٌ الأهميّةُ نفسُها التي للحدود

الهشّة بالنظر إلى مقتضى أنْ تشير إلى ما تعني بوضوحٍ وبصريح العبارة.
وبما أنّ العدل والقصاص، وفي نهاية المطاف، إمكانَ ما كانت التقاليد الفلسفيّةُ كلُّها تسمّيه أخلاقا أو إتيقا، يتوقّف على الإجابة عن سؤال الحريّة، فإنّ الحاجة الفكريّة تأبى أن يُتعلَّل بأنّ السؤال الساذج هو مشكل وهميّ. والفكر الذي يبرّر بنفسه سدادَه وصفاءَه لا يقدّم لتلك الحاجة غيرَ إشباعٍ تعويضيٍّ يُرثى له. إلاّ أنّه ليس يمكن تجاهُل النقد السِمانطيقيِّ ولا إهمالُه. فالطابع العاجِلُ لسؤالٍ مّا لا يمكن أن يُلزم بإجابةٍ حيث يكون من المحال الوصول إلى أيّ إجابة حقيقيّة؛ بقدر ما أنّ الحاجة الخطّاءَةَ لا يمكن وإن كانت يائسةً، أن تشير إلى وجهةِ الإجابة. إذ أنّه في هذه المسائل القائمة سيتعيّن على المرء ألاّ يُعمل الفكرَ فيها على نحوِ الحكم فيها هل توجد أو لا توجد، بل من حيث يُدرج ضمن تعيينها، امتناعَ أنْ تُدرَك فعليّا، كما وجوبَ إنعام التفكير فيها. هو ذا ما يخوض فيه، عن أو من دون قصد صريحٍ، فصلُ النقائض في **نقد العقل المحض** وأجزاءٌ كبرى من **نقد العقل العمليّ**؛ والحقّ أنّ كنطْ لم يُلغِ كليًّا في هذه المواضع، الاستعمال الدغمائيّ الذي يستنكره مثله مثْل هيومْ، في ما يتعلّق بمفاهيم تقليديّة أخرى. لقد سوّى كنْط نقائضيًّا، بين الواقعة، 'الطبيعة' وبين اللازم في التفكير، 'العالَم المعقول'. لكن إذا لم يكن بإمكان المرء أن يحيل إلى الإرادة أو الحريّة باعتبارها كائنا، فهذا لا يستبعد البتّةَ طبقا للتناسب مع نظريّةِ معرفة تبسيطيّة وقبْجدليّة، أنّ انفعالاتٍ وتجارب فرديّةً تتألّف ضمن مفاهيمَ لا يناظرها أيُّ حامل طبيعيّ ولكنّها تُرجعها إلى مسمّى مشترَك، كما يحصل من باب المقارنة، بين الـ«موضوع» الكنطيّ وظاهراته. طبقا لهذا الأنموذج، ستكون الإرادةُ الوحدة الشرعيّةَ للدوافع التي تتبدّى في الآن نفسه، تلقائيّةً ومحدَّدةً بالعقل، على خلاف السببيّة الطبيعيّة التي تبقى على كلّ حالٍ، الدوافعُ قائمةً في سياقها: لا وجود لسلسلةِ أفعالٍ

إراديّة خارج رِباط السببيّة. وستكون الحرّية اللفظَ الذي يُطلق على إمكان تلك الدوافع. ومن ثمّ، يَلزمُ عن سؤال هل الإرادة حرّة أم لا، سؤالُ إمّا وإمّا الذي يعدل السؤال الأوّلَ إلزاماً، ويكون بإزائه مفهومُ الإرادة بصفتها الوحدة الشرعيّةَ للدوافع، مجرَّد مهرَب. وفوق ذلك كلّه، حين يستند تكوّن المفهوم إلى أنموذج فلسفة ذاتيّةٍ في المحايثة، تُفترَض بشكل مضمَر، البنية المونادولوجيّةُ للإرادة والحرّية. لكنّ هذا تناقضُه المعاينةُ الأبسطُ: ما لا يُعدّ ولا يحصى من لحظات الواقع الخارجيّ ولا سيّما الاجتماعيّ، تندرج إذ تكون موسوطةً بما تسمّيه السيكولوجيا التحليليّة، «امتحان الواقع»، ضمن القرارات التي تحمل ختْمَ الإرادة والحرّية؛ وإذا كان ينبغي لمفهوم مطابقة الإرادة للعقل أن يعني بعامّةٍ شيئا مّا، فإنّه يتعلّق تحديدا بذلك الواقع الذي يستبسل كنط أيضا في إنكاره. فما يضفي على التعيين الفلسفيّ-المحايث لتلك المفاهيم، زينتَها واستقلاليّتَها، هو في الحقيقة، تجريدٌ، بالنظر إلى القرارات الفعليّة التي يمكن أن يُسأل فيها هل هي حرّةٌ أم غير حرّة؛ إذ أنّ ما يُبقي عليه هذا التجريدُ ممّا هو نفسيٌّ، يظلّ حسيرا بالنسبة إلى الطابع المركَّب الفعليّ للداخل والخارج. في هذا المفقَّر، الخالصِ كيميائيًّا، ليس بإمكان المرء أن يتعرّف إلى ما يجوز أن يُحمَل على الحرّيّة أو على نقيضها. وإذا أردنا صوغ هذا في عبارات أكثر صرامةً، وأكثر كنطيّةً أيضا، نقول إنّ الذاتَ الإمبيريقيّةَ التي تتّخذ تلك القراراتِ،- وليس يمكن أن تتّخذها إلاّ ذاتٌ إمبيريقيّةٌ، إذ أنّ الأنا المحضَ الترنسندنتاليّ لن يكون قادرا على أيّ دافع-، هي نفسُها لحظةٌ للعالَم «الخارجيّ» الزمكَنيّ، وليست لها عليه أيُّ أوّليّةٍ أنطولوجيّة؛ ولذلك تفشل محاولةُ تحييز سؤال حريّةِ الإرادة ضمن هذه الذات الخُبريّة. ذلك أنّ هذه المحاولة ترسم ضمن الإمبيريّا، خطّا بين المعقول وبين الإمبيريقيّ. هذا ما يصدق كثيرا على المقالة التي تتعلّق بمشكل الظاهر والوهميّ. إذ

حالما يحيلُ السؤال عن حريّة الإرادة إلى السؤال عن عزْم هذا الفرديّ أو ذاك، فيُفصَل هذا العزمُ عن سياقه والفردُ عن المجتمع، ينقاد ذلك السؤال لخدعةِ في-ذاته محضٍ مطلقٍ: تجرُبةٌ ذاتيّةٌ محدودةٌ تستولي على شرف اليقين الأوثق. ومن ثمّ يكون لحامل الإِمِّيّةِ شيء مّا وهميٌّ. فما يُظنّ أنّه ذاتٌ كائنةٌ-في-ذاتها هو في حدّ ذاته موسوطٌ بما ينفصل عنه، أعني ترابط الذوات جميعا. وبمقتضى هذا التوسيط، تصير تلك الذاتُ نفسُها إلى ما لا تريد أن تكون طبقا لوعيها الحريّةَ، أي تصير تابعة. وحتّى حيث تُثبَت اللاحريّةُ وضعيّا، يبحث المرء عن شروطها كما لو كانت تتعلّق بسببيّة نفسيّة محايثة ومغلقة، في الفردِ المفصول الذي ليس هو بالجوهر من طراز ما يُفصَل. ومع أنّ الفرديَّ لا يكتشف في حدّ ذاته، الحرّيةَ بما هي واقعةٌ قائمةٌ، فإنّ مبرهَنةَ العزْم لا يمكن مع ذلك، أن تُلغي بالتبسيط وبعد التفخيم(*)، الشعور الساذجَ بالتعسّف والاعتباط؛ أمّا نظريّة الجبْريّة السيكولوجيّة فلم تتقرّر إلاّ في طور متأخّر.

في انفصام المصلحة من الحريّة

كانت الفلسفة الكبرى منذ القرن السابع عشر، قد عيّنت الحريّةَ باعتبارها مصلحتَها الأخصّ؛ وهذا بتوكيلٍ مضمَر من الطبقة البرجوازيّة، لتأسيس الحريّة بكيفيّةٍ شفّافة. لكنّ هذه المصلحة هي في حدّ ذاتها اضْطراعيّةٌ. فهي تقابل القمعَ القديم وتترقّى إلى القمع الجديد الذي يتخفّى في صلب المبدإ العقليّ. والمطلوب ههنا هو صياغة مشتركة للحريّة والقمع: يُتنازَل عن الحريّة للمعقوليّة التي تقيّدها وتبعُد بها عن الواقع الخُبريّ حيث لا يُتمسَّكُ البتّة بأنْ تتحقّق. هذه

(*) وردت باللاتينيّة: post festum (وتعني حرفيّا: بعد التمجيد والتبجيل).

الثنائيّةُ تنطبق أيضا على تقدّم العلْمَنة. فالبرجوازيّة تتحالف مع العلم طالما أنّه ييسّر أسبابَ الإنتاج، ولكن يتحتّم عليها اجتنابُه حالما ينال من الاعتقاد في وجود حرّيتها التي كان فُرض عليها بعدُ أن تلوذ بالباطن. هو ذا ما يقف فعليّا وراء نظريّة النقائض. إذ عند كنط ثمّ عند المثاليّين، تدخل فكرةُ الحريّة في تعارض مع المباحث العلميّة الجزئيّة، وبخاصّة السيكولوجيّة. لذلك يطرد كنط موضوعاتها إلى ملكوت اللاحريّة؛ وينبغي عنده، أن يتنزّل العلم الوضعيّ في مرتبة دون التأمّل: دونَ نظريّة النومينات. بيد أنّ التقابل قد احتدّ إلى أقصاه مع وهن القوّة التأمّليّة وما يقترن به تطوّرا للعلوم الجزئيّة. وذلك ما دفعت العلوم الجزئيّةُ ثمنَه قصورَ نظرٍ، والفلسفةُ خواءً لا لزومَ له. إذ بقدر ما تستولي العلوم الجزئيّة على مضمون الفلسفة،- ومثاله السيكولوجيا، نشوءُ الطبع، التي يسوق كنط نفسُه في شأنها تخميناتٍ غيرَ متأنّية، تتحوّل المقالات الفلسفيّةُ في حريّة الإرادة إلى خطابة بائسة. وإذا كانت العلوم الجزئيّةُ تبحث دوما عن مطابقة القانون، وكانت من ثمّ تُدفَع من قبْل أيِّ تفكُّر، إلى محازَبة الحتميّة، فإنّه ما تنفكّ تتكدّس في الفلسفة، تصوّراتٌ للحرّية قبْعلميّةٌ وتقريظيّة. النقائضيّةُ عند كنط وجدليّةُ الحريّة عند هيغل، تكوّنان لحظة فلسفيّةً جوهريّة؛ أمّا بعدهما فقد أقسمت الفلسفة، أو على الأقلّ الفلسفة الأكاديميّةُ، بالولاء لوثَن ملكوتٍ أعلى من الواقع الخُبريّ. ومن ثمّ، يُثنى على الحريّة العقليّة للأفراد، لكي لا يحول شيءٌ دون محاسبة الأفراد الأعيان، ويكون ممكنا من منظور القصاصِ المشرَّع له ميتافيزيقيّا، لجْمُهم وكبحُ جماحهم. لذلك، التحالفُ بين نظريّةٍ في الحريّة وبين ممارسةٍ قمْعيّة يبتعد بالفلسفة دوما عن تفهّمٍ حقيقيٍّ لحرّيةِ الأحياء أو لعدم حرّيتهم. ومن ثمّ تقترب الفلسفة على نحوِ المغالطة التاريخيّة، من ذلك الخطاب التأسيسيّ الباهتِ الذي كان هيغل قد

شخّصه بؤسًا للفلسفة. لكن، بما أنّ العلوم الجزئيّة، وعلى رأسها علم قانون العقوبات، لا ترقى إلى مصافّ السؤال عن الحريّة ويتعيّن عليها أن تقرّ صراحةً بعدم كفاءتها، فإنّها تبحث عن المعونة تحديدا لدى الفلسفة التي بتقابلها التبسيطيّ والمجرّد مع العلْمَويّة، لا تستطيع أن تمدّ يد العوْن في هذا المضمار. حيث يأمل العلمُ من الفلسفة أن تبتّ في ما لا يمكنه أن يحسم فيه أمرَه، لا يتلقّى منها على سبيل الدعم، سوى تصوّر غامضٍ للعالَم. هو ذا ما كان الباحثون في العلوم الجزئيّة قد اهتدوا به كلٌّ بحسب ذوقه، وبحسب بنيته النفسيّة-الغريزيّة، وهذا ما يجب أن نخشاه. ذلك أنّ العلاقةَ بمركَّب الحريّة والحتميّة متروكٌ لأهواء اللامعقوليّة، وتتردّد بين عموميّات دغمائيّةٍ وبين إثباتاتٍ جزئيّة غيرِ محسومة تقلّ أو تزيد خُبريّةً. وختاما، الموقف الذي يُتَّخَذ من ذلك المركَّب يبقى مشروطا بالقناعات السياسيّة أو مباشرة بالسلطة التي يُعترَف بها. إنّ للأفكار حول الحريّة والحتميّة صدى يضرب في القِدم، كما لو أنّها تصدر عن الأزمنة المبكّرة للبرجوازيّة الثوريّة. لكنْ، أنّ الحريّةَ تتقادم من دون أن تتحقّق، فهذا لا يُسلَّم به على أنّه قدَرٌ محتومٌ؛ فالحرّية إنّما تفسَّر مقاومةً. وإذا كانت فكرةُ الحريّة قد فقدت سطوتَها على البشر، فليس يعود هذا إلى أنّها في نهاية المطاف قد تُصوّرت من البداية، على نحوٍ ذاتيٍّ-مجرَّد حتّى أنّه كان بإمكان التيّار المجتمعيّ الموضوعيّ أن يُقْبِرَها فيه من دون كثيرِ عناء.

حرّية، جَبْريّة، هويّة

لقد تزامن عدم المبالاة بالحريّة وبمفهومها كما عدمُ الاكتراث للأمر برأسه، مع الإدماج الاجتماعيّ الذي يُلمّ بالذوات كما لو كان ممّا لا مناص منه. فمصلحة الذوات في أنْ يُعتنى بها قد شلّت مصلحتَها من حريّةٍ تخشى الذواتُ أن تتركها بلا حِمى. ومن ثمّ،

الدعوةُ إلى الحريّة وإن لم تكن إلاّ بتسميتها وحسب، قد غدت ثرثرةً طنّانة. هذا ما تتكيّف معه اسمانيّةٌ متصلّبة. ذلك أنّ لها من جانبها، وظيفةً اجتماعيّةً من حيث تنبُذ طبقا لتقنين منطقيٍّ، نقائضيّاتٍ موضوعيّةً وتلقي بها في مجال المشكلات الوهميّة: طمرُ التناقضات بواسطة إنكارها. فالوعي إذْ لا يتعدّى المعطياتِ، أو خلَفَها المعاصرَ، أي القضايا البرتوكوليّة، إنّما يُخفِّف عليه عبْءُ ما يناقض العالَمَ الخارجيّ. وطبقا لقواعد هذه الإيديولوجيا، سيتعيّن التقيُّد بتوصيف وتصنيف سلوك البشر في شتّى الوضعيّات، لا الحديثُ عن الإرادة والحريّة؛ فهذا سيكون فيتيشيّةَ مفاهيم. ستتحتّم بالتبسيط وكما كانت السلوكانيّة قد خطّطت لذلك بالفعل، ترجمةُ تعييناتِ الأنا كلِّها إلى ضروبِ ردِّ فعلٍ وردودِ أفعال فرديّة كانت تكون رسختْ بعد ذلك. بيد أنّ ما لا يؤخَذ في الحُسبان هو أنّ المثبَّت يُنتج كيفيّاتٍ جديدةً بالنظر إلى ردود الفعل التي يمكن أن ينشأ عنها. والوضعاويّون يخضعون عن عدمِ وعيٍ، لعقيدةِ تقديمِ الأوّل الذي كان يرعاه أعداؤُهم الألدّاءُ، أصحابُ الميتافيزيقا: «ولا سيّما أنّ ما يُمجَّد أكثر من غيره، إنّما هو الأقدمُ، لكنّ ما نُقسم به هو الأمجَد.»[1] عند أرسطوطاليس هو الميثوس؛ وما يتبقّى منه عند مضادّي الميثولوجيا الألمعيّين، هو تصوّرُ أنّ كلَّ ما هو كائنٌ يمكن اختزالُه في ما كان، سابقا. فليس ثمّة في منهجهم التكميميّ الذي ينتقل من الهوهو إلى الهوهو، مجالٌ للآخر الذي يتصيَّر، بقدر ما أنّه لا مجال له ضمن طوق المصير المحتوم. لكن، ما كان عند البشر، انطلاقا من ردود أفعالهم أو ضدّها، قد تموْضَع طبعاً أو إرادةً، العضوَ الكامن للحريّة، إنّما يقوّض أيضا الحريّة. ذلك أنّه يجسّد مبدأ الهيْمنة الذي يجعل البشر يخضعون أكثر فأكثر. إذ من البداية تتلازم هويّةُ الذات واستلاب الذات؛ ولذلك، مفهومُ الاستلاب الذاتيّ هو رومنطيقيّاً، مفهوم قبيح. فالهويّةُ التي هي

شرط الحريّة، هي أيضا بلا توسيطٍ، شرطُ الحتميّة. فالإرادة لا توجد إلاّ من حيث يتموْضع البشرُ طِباعا. كذلك يتصيّر البشرُ أجنبيّين عن أنفسهم، وأيّا كان شكل الأجنبيّ هذا، فإنّ ذلك يكون طبقا لأنموذجِ عالَم الأشياء الخارجيّ الذي يخضع للسببيّة. - وفضلا عن ذلك، يفترضَ المفهوم الوضعانيُّ لـ«ردّ الفعل» الذي هو من حيث مقصده توصيفيٌّ بحتٌ، أكثر بكثيرٍ ممّا يسلّم به: أي تبعيّةً انفعاليّةً لكلّ وضعيّة معطاة. فيُوارَى قبْليًّا، التفاعل القائمُ بين الذات والموضوع، إذ يكون المنهج قد استبعد التَلقائيّةَ، في تطابقٍ مع إيديولوجيا التكيّف التي تحرم البشر مرّةً أخرى، من لحظة التلقائيّة تلك، نظريًّا وخدمةً لمجرى العالَم. وإذا لم يتعدَّ المرءُ ردود الفعل الانفعاليّةَ، بقي في هذا عند التقبّليّة طبقا لاصطلاح الفلسفة الكلاسيكيّة: ما من تفكير سيكون ممكنا. وإذا لم تكن إرادةٌ إلاّ بواسطة الوعي، فإنّه بالتلازم لا يكون وعي إلاّ حيث تكون إرادة. أمّا المحافظة على الذات فتقتضي من جانبها وفي تاريخها، أكثرَ من ردّ الفعل الشرْطيّ، ومن ثمّ تُعِدّ في نهاية المطاف، لما يتجاوزها. في هذا، تستند على الأرجح، إلى الفرد البيولوجيّ الذي يفرض شكلا على ردود أفعاله؛ فردود الأفعال هذه سيعسُرُ أن توجد من دون لحظة الوحدة تلك. تتعزّز هذه الوحدةُ ذاتا للمحافظة على الذات؛ أمّا الحرّية فتنفتح للذات، بصفتها ما تصيّرَ لها اختلافَها عن ردود الأفعال.

الحريّةُ والمجتمعُ المنظَّم

نظريًّا، لن يكون البتّةَ ممكنا تأسيسُ مجتمعٍ منظَّم من دون أيّ فكرةٍ في الحرّية. بيد أنّ المجتمع المنظَّم يختصر بدوره، الحريّة. في بناء العقد الاجتماعيّ عند هوبز، كلاهما يشهد على الآخر. وهنالك حتميّةٌ ساريةٌ بالفعل ستستحسن من باب التصديق وعلى العكس من حتميّة

هوبز، حربَ الكلّ ضدّ الكلّ(*)؛ إذ لو كانت الأفعال كلُّها محدَّدة سلفا وعمياءَ، لانْعدم كلّ معيار للأفعال. هنا تُفتَح بعنفٍ منظوريّةُ حالةٍ قصوى؛ أعني أن تكمن مغالطةٌ خفيّةٌ في ألاّ تُطلب الحريّةُ إلاّ إمكانا لتعايُش البشر: ومن ثمّ، في أنّه سيتعيّن أن تكون الحرّية فعليّةً، لئلاّ يسود الذعرُ. لكنّ الذعرَ والهول يكونان بالأحرى، لأنّه ليس ثمّة أيُّ حريّةٍ بعْدُ. أمّا تفكّر السؤال عن الإرادة والحريّة فليس إلغاءً للسؤال، بل هو تنزيلُه ضمن تاريخ الفلسفة: لماذا انتهت أطروحتا «الإرادة حرّة» و«الإرادة غيرُ حرّة» إلى نقيضة؟ أنّ ذلك التفكّر نشأ تاريخيّا، فهذا ما لم يغفل عنه كنطْ، وهو قد أسّس بصريح العبارة، الدعوى الثوريّة لفلسفته الأخلاقيّة، على الطابع المتأخّر زمنيّا لذلك التفكّر: «كنّا نرى الانسان على ارتباطٍ بالقوانين من جهة واجبه، ولكن لم يكن يخطر ببالنا أنّه لا يخضع إلاّ إلى شِرْعته، ولا أنّ هذه الشرْعة كليّةٌ، وأنّه لا يتعيّن عليه أن يفعلَ إلاّ طبقا لإرادته الخاصّة، ولكنّها إرادته التي تشرّع على نحو كلّي وطبقا لغايةٍ طبيعيّة.»[٢] إلاّ أنّه لم يخطر بباله قطُّ هل يمكن أن تكون للحرّية نفسها، فكرته الأبديّة، طبيعةٌ تاريخيّة؛ ليست الحريّة بما هي مفهومٌ وحسب، بل من حيث مغزى تجرُبتها. إذ ثمّة حقبٌ بسارها، ومجتمعاتٌ برمّتها كان يُعوزها مفهومُ الحرّية كما الحريّةُ برأسها. أن يُحمَل عليها هذا كأنّه في-ذاته موضوعيٌّ، حتّى وإن كان يخفى عن البشر، فذلك ما سيتعارض مع المبدإ الكنطيِّ في الترنسندنتاليِّ الذي يُفترَض أنّه مزدرَعٌ في الوعي الذاتيّ، وسيكون هذا المبدأُ وهِينا لو كان هذا الوعيُ، ما يُظنّ أنّه الوعيُ بعامّة، يُعوز بالتمام أيَّ كائن حيّ. ومن ثمّ بالطبع، ما يثابر كنط على بذله جَهدا للبرهنة على أنّ الوعي الأخلاقيّ ماثلٌ عند الجميع، حتّى عند الشرّانيّين. ولولا هذا لتحتّم

(*) وردت باللاتينيّة: bellum omnium contra omnes

عليه بالنسبة إلى الحقب والمجتمعات التي تعدم الحريّةَ، أن ينفي طبعَ الكائن المحبوّ بالعقل كما طبعَ الإنسانيّة جمعاء؛ وكان سيعسر على من اعتنق نظريّةَ روسّو، أن يجنح إلى مثل هذا النفي. ومن قبْل أن يكون الفردُ بالمعنى المحدَث البيِّن في نظر كنط، قد تكوّن، الفردَ الذي لا يدلّ على مجرّد الكائن البيولوجيّ الفرديّ، بل الذي كان تقوّم(٣) في بادئ الأمر، بواسطة تفكّره الذاتيّ، بصفته وحدةً، «الوعي الذاتيَّ» عند هيغل، فإنّه من المغالطة التاريخيّةِ الحديثُ عن الحريّةِ، أكانت فعليّةً حاقّةً أم مطلوبة. ومن جانب آخرَ، من الممكن أيضا أن تزولَ بالتمام وربّما من دون أن تترك أثرا، الحريّةُ التي لا تستتبّ كليًّا إلاّ ضمن أحوال اجتماعيّة تشهد وفرةَ خيرات لا حصْر فيها. فليست البلْوى في أنّ بشرا أحرارا يفعلون شرّانيًّا، كما يمكن أن يذهب المرءُ إلى ذلك في ما أبعد ممّا كان يتصوّرُ كنط عيارا للشرّ، بل البلوى في أنّه لا يوجد بعدُ عالَمٌ لن يحتاج البشرُ فيه إلى أن يكونوا أشرارا، كما تُلوّح بذلك كتاباتُ بريشتْ. وعليه، سيكمن الشرّ في عدمِ حريّتهم: ما يحدث شرّا سيصدر عن انعدام حرّيتهم. إنّ المجتمع يحدّد الأفرادَ حتّى في تكوينهم المحايث، ويعيّن ما يكونون عليه؛ فحريّتُهم أو عدمُ حرّيتهم ليسا الأوّلانيَّ، كما يبدوان عليه تحت حجابِ مبدإ الفرْدَنة(*). ذلك أنّه حتّى فهم تبعيّته بالنسبة إلى الوعي الذاتيّ، صار أعسرَ من جهةِ الأنا كما كان شوبنهاورْ قد فسّر ذلك بميثةِ حجاب المايا. فمبدأ الفردَنة، قانون التجَزؤْنْ [بِرُونديرُونغْ]، الذي تتوثّق به كليّةُ العقل في الأفراد، يميل إلى صدّ هؤلاء عن الأحوال التي تحيط بهم، ويحثّ من ثمّ على ثقةٍ زُلفى في استقلاليّة الذات. ومفهومه الما ضمُنَ يغدو تحت اسم الحريّةِ، في تعارض مع الوحدة الشاملة لما يقيّد الفرديّةَ. لكنّ مبدأ الفردنة ليس البتّةَ

(*) وردت باللاتينيّة: principium individuationis

ميتافيزيقيًّا، الحدَّ الأخير والثابتَ، ولذا أيضا ليس الحريّةَ؛ فهذه هي بالأحرى لحظةٌ على معنييْن: لا يمكنُ فصلُها ولكنّها متشابكةٌ، وهي دوما بشكلٍ مؤقّتٍ، لا تعدو كونَها لحظةَ تَلقائيّةٍ، معْقَدا تاريخيًّا، لا يمكن الترقّي إليهما في سياق الأحوال الراهنة. إذ بقدر ما لا يصدُق أنّه تطغى استقلاليّةُ الفرد التي تغالي الإيديولوجيا اللبيراليّةُ في التشديد عليها، لا يصدُق إنكار انفصاله الفعليّ حقًّا عن المجتمع، انفصالا تتأوّله تلك الإيديولوجيا بشكل خاطئ. أحيانا، كان الفردُ ضديدَ المجتمع، أعني الفردَ بصفته كائنا مستقلاّ وإنْ جزئيًّا، من حيث كان بوُسعه أنْ يتعقّب بالعقل، مصالحَه الأخصّ. في تلك الحقبة وما بعدها أيضا، كان السؤال عن الحريّة السؤال الحقيقيَّ عمّا إذا كان المجتمع يسمح للفرد بأن يكون حرّا كما يعِده بذلك؛ ومن ثمّ، عمّا إذا كان المجتمع نفسُه حرّا. فالفردُ ينتصب مؤقّتا، فوق الرباط الأعمى للمجتمع، ولكنّه في انعزاله الذي بلا نافذة، إنّما يُعيد إنتاجَ هذا الرباط تحديدا. - أمّا أطروحة انعدام الحريّة فلا تعلن إلاّ عن التجرُبة التاريخيّة لعدم ائتلاف الداخل والخارج: فالبشر ليسوا أحرارا من حيث هم عبيدُ الخارج، وهم أنفسهم أيضا هذا الخارجُ عنهم. طبقا لما نعلم عن الفنومينولوجيا الهيغليّة، الذاتُ لا تحصّل مفهوميْ الحريّة واللاحريّة اللذيْن تحملهما عندئذٍ على بنيتها المونادولوجيّةِ، إلاّ في التعامل مع ما هو مفصولٌ عنها ويقابلها بصفته الضروريَّ. أمّا الوعي القبْفلسفيُّ فهو دونَ الإمّية؛ إذ أنّ الذات التي تفعل عن سذاجةٍ وتواجه العالَم الذي يحيط بها، لا تنفذُ إلى مشروطيّتها. ولكي تسيطر على هذه المشروطيّة لا بدّ للوعي أن يجعلها شفّافة. إذ أنّ سيادةَ الفكر الذي ينكبُّ بمقتضى حريّته، على نفسه كأنْ على موضوعه، تُظهر أيضا مفهوم اللاحريّة. فكلاهما ليسا مجرّد حدّين متقابليْن، بل هما مُنشبِكان أحدُهما في الآخر. هو ذا ما لا يستوْعبُه الوعيُ عن مجرّدِ دافعٍ نظريّ إلى المعرفة.

إذ أنّ ملكوتَ سطوةِ الطبيعةِ وتشكّله الاجتماعيّ، الهيمنةَ على البشر، هما اللذان أوحيا للوعي بضدّهما، أي بفكرةِ الحريّة. أمّا ما يتقرّر ضمن مَراتبيّاتٍ، متعاليًا ولا يكون بشكلٍ مرئيٍّ، تابعا، فهو ما كوّن أنموذَجَها التاريخيّ. ومع المفهوم الكليّ المجرَّد لما فوق الطبيعة، رُوْحِنت الحريّةُ من حيث صارت حريّةً بالنسبة إلى ملكوت السببيّة. لكنّها صارت من ثمّ، وهما ذاتيًا. وبعبارات سيكولوجيّة، ستكون مصلحة الذات من أطروحةِ أنّها حرّةٌ، نرجسيّةً تعرى من كلّ مقياسٍ كأيّما نرجسيّةٍ. فتتراءى النرجسيّةُ حتّى في الاستدلال الكنطيّ الذي ينزّل مع ذلك دائرةَ الحريّة تنزيلا قطعيًّا، فوق السيكولوجيا. تبعا لما يرد في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، كلّ إنسان، حتّى «الوغدُ الشرّانيّ» سيرغب «حين تُضرَب له أمثلةٌ على الصدق في النوايا، والمثابرة على اتّباع وصايا حسنة، والفعلِ بالتي هي أحسنُ، والإرادة الخيّرة الكليّة»، أن تكون له أيضا، مثل هذه القُنْيات الرّوحيّة. وليس بإمكانه أن ينتظر من ذلك «أيَّ إشباع لنزواته»، ولا «أيَّ حالة رضا بالنسبة إلى أيٍّ من نوازعه الفعليّة أو المتخيَّلة»، «بل» لا ينتظر من ذلك «إلاّ قيمةً جوّانيّةً أكبر لشخصه . . . لكنّه يعتقد أنّه يكون هذا الشخص الأفضلَ عندما ينتقل إلى زاوية نظرِ مَن ينتمي إلى العالَم المعقول، وهو ما تُلزمُه به من دون تعسّفٍ، فكرةُ الحريّة، أي الاستقلالُ عن العلل المحدِّدة الساريةِ في العالَم المحسوس . . .»[٤] ولا يدّخر كنط جهدا لتأسيس ذلك الأمل في قيمة داخليّة أكبر للشخص الذي هو دافعٌ يحثّ على أطروحة الحريّة، تأسيسا يقوم على موضوعيّة القانون الأخلاقيّ التي لا يترقّى إليها الوعي مع ذلك، إلاّ على أساس ذلك الأمل. وعلى الرغم من ذلك، لا يجعل كنط المرءَ ينسى أنّ «الاستعمال العمليّ للعقل البشريّ المشترَك»[٥] يقترن في ما يتعلّق بالحريّة، بالحاجة إلى الترقّي الذاتيّ، وبـ«قيمة» الشخص. لكنّ هذا الوعي اللاموسوطَ، «المعرفة العقليّة

الأخلاقيّة المشترَكة» التي هي مبتدَأُ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** عند كنط، يَخبِر أيضا، المصلحةَ في إنكار الحريّة عينها التي يطالب بها. إذ كلّما حملت الذات، وجماعةُ الذوات، على نفسها، الحريّةَ، عظُمت مسؤوليّتُها، وتهرّبت من الحريّة في حياة برجوازيّةٍ لم تعطِ قطُّ الممارسةُ فيها الاستقلاليّةَ إلى الذات إلاّ مقيَّدةً، استقلاليّةً لا تُسنَد إلى الذات إلاّ نظريًّا. لذلك تشعر الذاتُ بأنّها مذنبة. فالذوات تدرك حدودَ حريّتها من حيث انتماؤُها إلى الطبيعة، وبخاصّةٍ من حيث قصورُها بالنظر إلى المجتمع المستقلّ عنها. غير أنّ كونيّةَ مفهوم الحريّة الذي يشارك فيه المقموعون أيضا، تنقلب فجأةً، ضدّ الهيمنة بما هي أنموذجُ حريّة. وردًّا للفعل، يستمتع المحظوظون بالحريّة، بأنّ الآخرين ليسوا بعدُ أهلا بالحريّة. وهم يعقْلنون ردَّ الفعل هذا على نحو مُقنعٍ، بالرجوع إلى السببيّة الطبيعيّة. فالذوات لا تُدمج جسمانيًّا وحسب، بل تطغى مشاكَلةُ القانون حتّى على الصعيد النفسيّ الذي تعسّر على التفكّر أن يفصله عن الجسميّ. ولقد نما الوعي بذلك، في تناسبٍ مع تعيين النفس بصفتها وحدة. لكن، بقدر ما أنّه لا يوجد وعي ذاتيٌّ بالحريّة بديهيٌّ وغيرُ موسوط، لا يوجد وعيٌ مثلُه بانعدام الحريّة؛ فهذا يُحتاج فيه دوما وبشكل مسبّق، إمّا إلى العودة انطلاقا ممّا يُدرك في المجتمع، إلى الذات، والمثال الضارب في القِدم على ذلك هو ما يُدعى بالسيكولوجيا الأفلاطونيّة، وإمّا إلى أن يصير العلم السيكولوجيُّ بما هو علمٌ مُمَوضِعٌ يستولي على حياة النفس، شيئا من بين الأشياء، آلةً للسببيّة التي تُحمل على عالَم الأشياء.

الدافعُ القَبْأناوِيّ

يتغذّى الوعي بالحريّة الناشئُ، بذكرى ما هو ضاربٌ في القِدَم، ما لم يوجّهْه بعدُ دافعُ أنا مكينٍ. فكلّما أمسك الأنا بزمام ذا الدافع،

بدت له الحريّة الابتدائيّةُ مظنونا فيها من حيث هي شَواشيّةٌ. إذ من دون اذّكار هذا الدافع غير المروَّض والقبْأناوِيّ الذي سوف يُطرد بعد ذلك إلى منطقة التبعيّة غير الحرّة للطبيعة، لن يكون ممكنا نهْلُ فكرة الحريّة التي تتحدّد من جانبها على الرغم من ذلك، مع تقوّي الأنا. في المفهوم الفلسفيّ الذي يرفع عاليًا الحريّةَ بما هي ضربُ سلوكٍ، فوق الكائن الخُبريّ، أي في مفهوم التَلقائيّة، ثمّة صدًى لما يعتبره الأنا الذي للفلسفة المثاليّة، حفظا لحريّته، وإن كان بمراقبته حدَّ إعدامه. والمجتمع إذْ يقرّظ شكلَه المقلوبَ، إنّما يحثّ الأفرادَ على أقنمة فرديّتهم، ومن ثمّ حرّيتهم. وكلّما توسّع هذا الظاهر الوهميُّ المكينُ، لا يتعلّم الوعيُ في خصوص لحظةِ انعدام حرّيته إلاّ في سياق أحوالٍ مرَضيّة من مثْل العُصاب الهوَسيّ. فأشكال هذا العصاب تحكم على الوعي بأن يفعل داخل مجال باطنيّته، طبقا لقوانين يخبر أنّها «أجنبيّةٌ عن الأنا»، رفضا للحرّية في عقر داره. وللألم العُصابيّ أيضا من المنظور الميتاسيكولوجيّ، بُعدُ أنّه يزعزع الصورةَ المناسبةَ التي هي الحريّة في الداخل وانعدام الحريّة في الخارج، من دون أن تدرك الذاتُ الحقيقةَ عن وضعها المرَضيّ، الحقيقةَ التي يُخبرها بها الألمُ، وليست تستطيع أن تجعلها تأتلف لا مع غريزيتها ولا مع مصلحتها العقليّة. فالمغزى الحقيقيّ للعُصاب هو أنّه يبرهن للأنا في حدّ ذاته، على عدم حرّيته، برهنةً تتعلّق بما هو أجنبيٌّ عن الأنا، بالشعور بـ«لستُ مع ذلك، كذلك»، وتسري حيث تتعطّل سيطرتُه على الطبيعة الجوّانيّة. ما يتعلّق بوحدةٍ ما كانت نظريّةُ المعرفة التقليديّة أسمتْه بالوعي الذاتيّ الشخصيّ الذي هو في حدّ ذاته كائنٌ مشحونٌ بالإكراهات من حيث تنفرض هذه الوحدة على لحظاته كلّها، باعتبارها مشاكَلَةً للقانون، إنّما يبدو للأنا الذي ينكفئ على نفسه، على أنّه حرٌّ، لأنّه يستخلص فكرةَ الحريّة من أنموذجِ هيمنته التي هي في بادئ

الأمر، هيمنة على البشر والأشياء، ثمّ تُستبطَن هيمنةً على سار مضمونه العينيِّ الذي يتوفّر عليه من حيث أنّه يفكّر. وليس يتعلّق هذا فقط بالوهم الذي تحمله اللامَوْسُوطويّة إذْ تضخّم نفسَها إلى مطلق. فلا يمكن أن يوصف فعلُ أحدهم، فعلُ أنا مّا، بالحرّ على معنًى مّا، إلاّ من حيث لا يفعل عن مجرّدِ انفعال وردِّ فعل. لكن، سيكون حرّا بالكيفيّة نفسها، ما لم يسيطر عليه الأنا بما هو مبدأ كلِّ تعيينٍ، ما يظنّ الأنا كما في الفلسفة الأخلاقيّة لكنط، أنّه غيرُ حرّ، وما لم يزل كذلك بالفعل إلى اليوم. فالحريّة تصير من خلال تقدّم التجرُبة الذاتيّة للحريّة، وبما هي معطى، مستشكِلةً، فتُصعَّدُ فكرةً لأنّ مصلحة الذات من الحريّة لا تعْدل عنها. هذا ما تتحقّق منه ميتاسيكولوجيًّا، النظريّة التحليليّةُ النفسانيّةُ للقمْع. إذ تبعا لهذه النظريّة، وبطريقة جدليّة كافية، المنظّمَةُ القمعيّةُ، إواليّةُ الإكراه، تتّحد بالأنا بصفته عضوَ الحريّة. واستكشاف الباطن لا يكتشف في حدّ ذاته، لا الحريّةَ ولا انعدامَ الحريّة بما هما موجبان. إذ يتصوّر كليهما في علاقةٍ بشيء خارجٍ عن الذهنيّ: الحريّةُ بما هي صورة سجاليّةٌ نقيضٌ للألم في سياق الإكراه الاجتماعيّ، وانعدامُ الحريّة بما هو صورة لهذا الألم. فلا الذاتُ بـ«دائرةِ الأصول المطلقة» كما تُتفكّر فلسفيًّا؛ ولا التعييناتُ التي تحمل الذاتُ بمقتضاها، على نفسها، السيّادةَ، تكون أيضا في غنى عمّا يحتاج إليها دوما طبقا لكيفيّة فهمها. فلا يمكن البتُّ في الأنا، في قيمومته واستقلاليّته، إلاّ في علاقة بغيْريّته، باللاأنا. أن توجد استقلاليّةٌ أو لا توجد، فهذا مشروطٌ بالخصْم وبالنقيض، بالموضوع، الذي يمنح الذاتَ الحريّةَ أو يمنعُها عنها؛ فإذا فُصلت الاستقلاليّةُ عن هذا السياق، كانت وهْما.

تجارب حاسمة(*)

تبيّن التجارب الحاسمة لاستكشاف الباطن كم يعجز الوعيُ في ما يتعلّق بالحريّة، عن الحسم بالرجوع إلى تجرُبته الذاتيّة. وليس عبثا أن يعيَّن حمارٌ للقيام بأشهر تلك التجارب. ولم يزل كنط يتّبع خطاطتَها عندما يضرب إلى البرهنة على الحريّة بواسطة العزْمِ على النهوض عن الكرسيِّ، عزْما يجدُر بمسرحيّات بريشتْ أن تعرضه على خشبة المسرح. لكي يُحسَم بكيفيّة باتّة وشبهِ خُبريّة في ما إذا كانت الإرادة حرّةً، لا بدّ من أنْ تخلَّص الوضعيّاتُ بشكل صارمٍ، من مضمونها الخُبريّ؛ ولا بدّ من بناء تجارب فكريّةٍ يتراءى من أحوالها أقلُّ ما يمكن من المحدِّدات. فأيّ نموذج بهلوانيٍّ اتّفق، إنّما ينطوي بالنسبة إلى الذات التي تقرّ العزمَ، على دوافع عقليّةٍ ستُعدُّ محدِّداتٍ؛ والمبدأ الذي على نحوه ينبغي البتُّ في التجارب، يحكم عليها بالصبيانيّة، وهذا ما يقلّل من طابعها الحاسم. مبدئيًّا، لا يمكن أن تحدُث وضعيّاتٌ خالصةٌ على طريقة بوريدونْ، إلاّ إذا تُفُكّرت أو اختُرعت خدمةً للبرهنة على الحريّة. ولو سلّمنا بإمكان تعقّب آثار مثل هذه الوضعيّات، لن يكون لذلك وزنٌ بالنسبة إلى حياةِ أيِّ بشرٍ، وبالتالي سيكون أمرا سيّانيّا(**) بالنسبة إلى الحريّة. وكثير من التجارب الحاسمة عند كنط تشي حقّا، بالغلوّ في الادّعاء. فهو يعتبرها أدلّةً خُبريّةً على الحقّ في «تنزيل الحريّة ضمن العلم»، ذلك أنّ «التجرُبة أيضا تُثبت نظامَ المفاهيم هذا فينا»(٦)؛ والحال أنّ الاستناد إلى أدلّة خُبريّة على ما يتعدّى الخُبر بإطلاق تبعا لنظريّته، يُفترض أنّه كان سيجعله حذرا، لأنّ هذا يعني تنزيلَ المغزى النقديّ الموضوعيّ ضمن

(*) وردت باللاتينيّة: experimenta crucis

(**) وردت باليونانيّة: ἀδιάφορον

تلك الدائرة التي يُطرَح منها مبدئيًا. حتّى المثالُ الذي يضربه كنطْ ليس باتّا: «لنفرضْ أن أحدَهم يزعم أنّه لا يستطيع البتّة زمَّ ميله إلى الملذّات حين يحصُل لديه الموضوع المحبوبُ وتتأتّى السانحةُ لذلك، فنسأل هل سيكون باستطاعته زمُّ ذلك الميل لو نُصبت مشنقةٌ أمام الدار التي تتأتّى له فيها تلك السانحةُ، لكي يُشنق عليها بمجرّد فراغه من لذّته؟ لن نبحث آنذاك طويلا عمّا كان سيردّ به. لكن لو سُئل هل سيكون بوسعه إذا ما هدّده أميرُه بألاّ فكاك له من ذلك العقاب نفسه بالموت، أن يشهد شهادةَ زورٍ ضدّ رجل شريف يسعى الأميرُ إلى أن ينال منه باسم أعذار واهية، فهل سيعتبر بالإمكان تعدّي ذلك التهديد مهما عظُم حبُّه للحياة؟ ولعلّه لن يجرؤ على إثبات هل كان ليفعل ذلك أم لا يفعل، لكنّه سيسلّم بلا تردّد بأنّ ذلك في إمكانه. فإذًا هو يقدّر أنّ بإمكانه شيئا مّا لأنّه يعي أنّه يجب عليه ذلك، وهو بذلك إنّما يتعرّف في نفسه، إلى الحريّة التي لولا القانون الأخلاقيّ لظلّت بالنسبة إليه، مجهولةً.»(٧) أنّ ذلك سيكون باستطاعته، فهذا ما يُفترَض أنّ ذاك الذي يتّهمه كنط بـ«الميل إلى الملذّات»، سيسلّم به طوعا مثْله مثل ضحيّة تهديد الطاغية الذي يسمّيه كنط بكثير من التوقير، أميرَه؛ أمّا الحقيقة فستكون على الأرجح، أنّ كليهما إذ يعيان وزنَ الحفاظ على البقاء في سياق ذلك الحسم والبَتّ، سيقولان إنّهما لا يعرفان كيف سيسلُكان في مثل تلك الوضعيّات الفعليّة. إذ أنّ لحظةً سيكولوجيّةً من مثل «غريزة الأنا»، والخوفَ من الموت سيظهران بالضرورة في الوضعيّة القصوى، على نحو مغايرٍ بالتمام للّذي سيبدوان عليه في تجريب فكريّ غيرِ مُستَلاح يحيّد هاتين اللحظتيْن من حيث يحوّلهما إلى تمثُّل يمكن اعتباره خلوا من الانفعال. لا يمكن للمرء البتّةَ أن يتنبّأ كيف سيسلك شخصٌ تحت التعذيب وإنْ كان أكثرَ الناس نزاهةً واستقامةً؛ فالوضعيّةُ التي لم تعُد في الأثناء، وهميّةً بأيّ حال من الأحوال، تُظهر حدودَ ما هو بيّنٌ

بنفسه في نظر كنط. ذلك أنّ المثال الذي يضرِب، لا يُجيزُ كما كان يأمل، التشريعَ لمفهوم الحريّة طبقا لاستعماله العمليّ، بل لا يجيزُ في كلّ الأحوال، إلاّ هزَّ المنكبين. ولا يصلُح أيضا مثالُ الغاشِّ في اللعب: «إنّ مَن خسر في اللعب يستطيع أن يحنق على نفسه ويغتاظ من جرّاء عدم تبصّره، لكن عندما يعي أنّه قد غشّ في اللعب (وإن كان قد ربح من هذا الوجه)، فلا بدّ له أن يحتقر نفسَه بمجرّد أن يقارن نفسه بالقوانين الأخلاقيّة. لا بدّ إذًا أن يكون هذا بالفعل شيئا مغايرا لمبدإ السعادة الخاصّة. ذلك أنّه إذا كان على المرء أن يقول في نفسه: «ما أحقرني حتّى إذا كنتُ قد ملأت جيبي مالا»، فهذا يجب فيه معيارُ حكم مغاير للحالة التي يستحسن المرءُ فيها ما هو عليه فيقول لنفسه: «ما أَحْوطني من امرئ، لقد تزيّدتُ مالا».»(٨) أن يحتقر الغاشُّ نفسَه أو لا يحتقرها، حتّى إذا فرضْنا أنّه يُعمل الفكرَ في القانون الأخلاقيّ، فهذه مسألةٌ تشي بخُبريّةٍ فجّة. إذ بالإمكان أن يشعر صبيانيًّا، بأنّه المصطَفى المبخوتُ فوق كلّ واجبٍ مدنيّ، وبالإمكان أيضا أن يضحك ملءَ شدقيْه شامتًا وفرحا بفلاحِ صنيعِه بحيث تتحوّل نرجسيتُّه إلى درع يقيه من احتقار الذات الذي يُحمَل عليه؛ بل بالإمكان أن يتّبع شِرْعةً أخلاقيّةً ساريةً بين نُظرائه. ذلك أنّ الباثوسَ الذي سيتعيّن عليه في سياقه، أن ينهَر نفسَه بما هو سافلٌ، يقوم على التعرّف إلى القانون الأخلاقيّ الكنطيّ الذي يلتمس كنط تأسيسَه بواسطة هذا المثال. بيد أنّه عند هذه الجماعة التي يكاد يصدُق عليها مفهومُ الخَبَال الأخلاقيّ(*)، القانون الأخلاقيُّ معلّقٌ، والحال أنّها مع ذلك، جماعةٌ لا تَعدم البتّة العقلَ؛ ولن يكون من الممكن تصنيفُ أصحابها بين المجانين إلاّ على سبيل المجاز. إذ أنّ من يبحث في قضايا حول

(*) وردت بالإنجليزيّة: moral insanity

العالَم المعقول(*)، عن سند في العالَم الخُبريّ، لا بدّ له أن يسلّم بمعايير خُبريّة، وهذه إنّما تناقض ذلك السندَ طبقا لنفور الفكر التأمّليّ ممّا يُسمى «مثالا» باعتباره قليلَ قيمةٍ ووزنٍ، وهو ما لا يَعدم المرءُ شهاداتٍ عليه عند كنطْ: «أمّا الفائدة الكُبرى والوحيدة من [ضرْب] الأمثلة ففي أنّها تعزّز ملَكةَ الحكم. بيد أنّ الأمثلةَ في ما يتعلّق بصحّة أنظار الذهن ودقّتها، تعطّل بالأحرى هذه وتلك، لأنّها نادرا ما تطابق شرْطَ القاعدة (بما هو الحالةُ التي تطابق حرْفيّا القاعدةَ)، بل إنّها كثيرا ما تُضعف ما يبذُله الذهنُ جَهدا ضروريًّا في إدراك القواعد على كفايتها، من وجهٍ كلّيٍّ وفي استقلال عن الأحوال الجزئيّة للتجرُبة، على نحوٍ أنّنا ننتهي إلى التعوّد على استعمالها باعتبارها صيَغا أكثرَ من كونها مبادئ. كذلك تكون الأمثلةُ عكّازَ ملَكة الحكم الذي لن يستطيع البتّةَ الاستغناءَ عنه مَنْ تُعوزُه هذه الموهبةُ الطبيعيّة.»(٩) إذا كان كنط على العكس من تصوّره، لم يزدر مع ذلك ضربَ الأمثلة في **نقد العقل العمليّ**، فإنّ هذا يثيرُ الارتيابَ في أنّه كان في حاجة إلى الأمثلة، لأنّه ما كان ليكون من الممكن البرهنةُ على العلاقة بين القانون الأخلاقيّ الصوريّ وبين ما هو كائنٌ، ومن ثمّ على إمكان الأمر [الأخلاقيّ]، إلاّ بواسطةِ خديعةٍ خُبريّة؛ وفلسفتُه إنّما تنتقم منه، من حيث أنّ الأمثلةَ تذهب أدراجَ الرياح. ذلك أنّ بُطلان التجريب الأخلاقيّ يمكن أن يعود بالأساس إلى أنّه يزاوج بين متنافراتٍ، ويتعهّد بحسابِ ما يفجّر من جانبه مجالَ ما يقبل الحُسبان(٥).

(*) وردت باللاتينيّة: mundus intelligibilis

(٥) لا تخلو التجارب الفكريّةُ عند كنط من تماثل مع الأخلاق الوجوديّة. فكنط الذي كان يعلم حقّ العلم أنّ الإرادة الخيّرةَ تتعلّق باتّصال مُدّةِ حياةٍ بسارها، وليس بفعل مفصول، يردّ الإرادة الخيّرة ضمن التجريب ليبرهن على ما ينبغي البرهنة عليه، إلى الحسم والبتّ بين حدّيْ إمّية. ذلك الاتّصالُ يكاد ينعدمُ؛ ولذلك

المُتَمِّم

على الرغم من كلّ شيء، يُظهر التجريب الأخلاقيُّ لحظةً يمكن بالنظر إلى التجرُبة الغامضة التي تناظرُها، أن نسمّيها بالمُتمِّم. ذلك أنّ قراراتِ الذات لا تنشبك مع سلسلة الأسباب، ومن ثمّ تنتُج رجّةٌ. هذا المتمِّم، العنصرُ الوقائعيُّ الذي يتخارج الوعيُ فيه، لا يتأوّله التقليد الفلسفيُّ من جديد، إلاّ باعتباره وعيا. لا بدّ للوعي أن يتدخّل، كما يمكن أن نتصوّر بكيفيّة مّا، تدخُّلَ فكرٍ محض. فيُتوخّى البناءُ إكراما لما ينبغي البرهنةُ عليه: إن لم يكن تفكّر الذات وحدَه قادرا على كسر السببيّة الطبيعيّة، فعلى الأقلّ سيكون قادرا على تحويل وجهتها من حيث يضيف إليها سلاسلَ دوافع أخرى. كذلكَ ترتبط التجربة الذاتيّةُ للحظةِ الحريّة، بالوعي؛ فالذات لا تعلم أنّها حرّةٌ إلاّ من حيث يبدو لها فعلها على أنّه مطابق لها، وهذا لا يصدُق إلاّ على الأفعال الواعية. مع هذه الأفعال دون سواها، ترفع الذاتيّة رأسَها جاهدةً وبشكل لا يدوم. لكنّ التشديد على ذلك تحوّل عقلانيًّا، إلى حصرٍ بعينه. بهذا المعنى بقي كنط بمقتضى تصوّره للعقل العمليّ بصفته على الحقيقةِ، «محضا»، أي ذا سيادةٍ بالنظر إلى الموادّ جميعا، حبيسَ المدرسةِ التي

يتشبّث سارتر في سياقِ ضربٍ من الردّة إلى القرن الثامن عشر، بالحسم وحسب. لكن، في حين يُفترَض أنّ في وضعيّة الإمّية ما يبرهن على الاستقلاليّة، تظلّ تشي بالتبعيّةِ من قبَل أيّ مضمون. في أحد الأمثلة التي يضربها كنط على وضعيّات الإمّية، يتعيّن عليه أن يستشهد بطاغية؛ وبالمثْل غالبا ما يستمدّ سارتر أمثلتَه من الفاشيّة، وتصدق أمثلته من حيث تندّد بالفاشيّة، وليس من حيث هي وضعٌ بشريّ. لن يكون حرّا إلاّ ذاك الذي لن يتحتمّ عليه الخضوعُ إلى أيّ إمّية، وفي واقع الحال القائم، رفضُ الإمّياتِ هو علامة على الحريّة. فالحريّة تعني نقدَ الوضعيّات وتحويلَها، وليس التصديق بها من خلال البتّ والقرار ضمن بنيتها الإكراهيّة. حين أضاف بريشت بعد حوار مع التلامذة، إلى نصّه المسرحيّ ذي المنزع الجماعَويّ-الاشتراكيّ، مَن يقول نعم، نصّا مخالفا هو من يقول لا، كان له على الرغم من عقيدته الرسميّة، سهمٌ في تعزيز هذا الفهم للحرّية.

كان نقد العقل النظريّ قد قلبَها. فليس الوعيُ، التفهُّمُ العقليُّ، مطابقا بالتبسيط، للفعل الحرّ، ولا يجب مطابقته على نحوٍ صِرْفٍ، بالإرادة. بيد أنّ هذا هو تحديدا ما يحدث عند كنط. إذ أنّ الإرادة عنده هي المفهوم المتضمِّن للحريّة، «القدرةُ» على الفعل بحريّة، الوحدةُ التي تسم سارَ الأفعال التي تُتصوَّر حرّةً. وهو يؤكّد في ما يتعلّق بالمقولاتِ التي هي «ضمن مجال الفوْقحسيّ» في «ارتباط ضروريّ» بـ«أسٍّ تعيين الإرادة المحض»، أنّها «لا ترتبط إلاّ بالكائنات من جهة ما هي قوى عاقلة وحسب، بل بما يكون فيها علاقةٌ للعقل بالإرادة، ومن ثمّ بما هو العقل العمليُّ ليس إلاّ.[١٠]» بالإرادة يستفيد العقلُ حقيقةً، في حِلٍّ من كلّ ضروب الموادّ. وعلى هذا تجتمع كلّ الصيغ المبثوثة في المصنَّفات الفلسفيّة-الأخلاقيّة لكنْط. في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، تُتَفَكَّر الارادةُ «بصفتها قدرةً على تعيين الذات لأجل الفعل طبقا لتصوّرِ قوانين بعينها»[١١](٥). وفي موضع متأخّر من الكتاب عينه، ستكون الإرادةُ «ضربًا من السببيّة عند الكائنات الحيّة من جهة ما هي عاقلةٌ، وستكون الحريّةُ خصّيصةَ هذه السببيّة من حيث أنّها قادرة على الفعل في استقلاليّةٍ عن العلل الأجنبيّة التي تحدّدها.[١٢]» والضديدةُ الكامنة في عبارة «سببيّةٌ بواسطة حريّة»، التي ترِد في أطروحة النقيضة الثالثة وتُفسَّر في كتاب **التأسيس**، لا تغدو محتمَلَةً إلاّ بفضل التجريد الذي يختزل الإرادةَ في العقل. وبالفعل، تصير الحريّةُ عند كنط، خصّيصةَ السببيّة التي للذوات الحيّة، لأنّها تتقرّر في ما وراء العلل الأجنبيّة التي تحدّدها، وتتركّزُ في تلك الضرورة التي تتطابق مع العقل. حتّى تصوّرُ الإرادة في **نقد العقل العمليّ**، بما هي «القدرةُ على غاياتٍ»[١٣]، يفسُّرُ

---

(٥) «تصوّر قوانين بعينها»، يتقصّد بها مفهومُ العقل المحض الذي يحدُّه كنط بصفته «القدرةَ على المعرفة انطلاقا من مبادئ».

الإرادةَ على الرغم من كونه يقوم على المفهوم الموضوعيّ للغاية، باعتبارها عقلا نظريًّا، بما أنّ الغايات هي «دوما أسسُ تعيين ملكة الرغبة طبقا لمبادئ»[١٤]؛ لكن من بين المبادئ، لا ينبغي أن نتصوّر إلاّ قوانين العقل التي تُحمَل عليها دون سواها وبشكل مضمَر، القدرةُ على قيادة ملَكة الرغبة التي تنتمي من جانبها، إلى عالم الحواسّ. ومن حيث تكون الإرادةُ عقلا [لوغوسًا] محضا، تغدو منطقةً بورًا غيرَ متعيّنة بين الذات وبين الموضوع، نقائضيّةً على غير ما كان نقدُ العقل قد قدّر. - لكن مع مطلع التفكّر الذاتيّ للذات المتحرّرة، في **هَملتْ**، يوصَّف التبايُن بين الفهم والفعل، بكيفيّة نموذجيّة. إذ كلّما نحتت الذاتُ كيانا لذاتها وتماسفت عن التطابق المتّصِل مع النظام المعطى، تقلّص التناغمُ بين الفعل وبين الوعي. ومن ثمّ يتّخذ العنصر المتمِّم حسَب قواعد اللعبة العقلانيّة، بُعدا غيرَ عقلانيّ. ويكذّب هذا البعْدُ الثنائيّة الديكارتيّةَ، شيء ممتدّ وشيء مفكِّر[*]، التي تحمل المتمِّمَ كما لو كان عنصرا ذهنيًّا، على الشيء المفكّر، من دون اعتبارِ اختلافه عن الفكر. فالمتمِّم دافعٌ، بقايا طورٍ ما زالت لم تستقرّ فيه كليًّا ثنائيّةُ ما هو خارجَ الذهن وما هو داخلَ الذهن، فما هو بمستبَعَدٍ عن قصْدٍ، ولا هو بحدٍّ أقصى أنطولوجيًّا. هو ذا ما يمسّ أيضا مفهومَ الإرادة الذي يتضمّن ما يُسمى بواقعات الوعي التي ليست هي في الوقت نفسه ومن منظورٍ توصيفيّ صرفٍ، مجرّدَ واقعات؛ وهذا ما يتخفّى في المرور من الإرادة إلى الممارسة. فالدافعُ من حيث هو في آنٍ، مُداخل للذهن وبدنيٌّ، يدفع إلى خارج دائرة الوعي التي ينتمي إليها مع ذلك. مع الدافع تنفذ الحريّةُ إلى التجرُبة؛ وهذا ما يُذْكي مفهومَ الحريّة بما هو مفهومُ وضعٍ لن يكون طبيعةً عمياء ولا طبيعةً مقموعة. أمّا استيهامُ الحريّة الذي يدفع

(*) وردت باللاتينيّة: res extensa, res cogitans

عن العقل الانشغالَ بأيّ دليلٍ على الترابُط السببيّ، فهو استيهامُ مؤالَفة بين الرّوح والطبيعة. وليس هو بغريب عن العقل كما يبدو من جهةِ المطابقة الكنطيّة للعقل بالإرادة؛ إذ أنّه لا يسقط من السماء. وبالنسبة إلى التفكّر الفلسفيّ، يبدو هذا الاستيهام حدّا مغايرا بإطلاق، لأنّ الإرادة إذ تُرَدّ إلى العقل المحض العمليّ، إنّما هي تجريد. فالمتمِّم هو الاسمُ الذي يُطلَق على ما مُحي بهذا التجريد؛ ومن دونه لن تكون الإرادة البتّةَ، فعليّة. وهو يومضُ بين قُطب ما قد كان منذ وقت طويل ويكاد يصير مجهولا، وبين قُطب ما يمكن أن يكون ذاتَ يومٍ. ولا مرْية في أنّ الممارسة الحقَّ، المفهومَ الشامل للأفعال التي ستُشبعُ فكرةَ الحريّة، تقتضي الوعي النظريَّ التامّ. والمنزع القرَارَانيُّ الذي يُلغي العقلَ في المرور إلى الفعل، إنّما يُسقط العقلَ في إواليّة الهيْمنة: فالحريّة غيرُ المتفكَّرة التي يدّعي ذلك المنزَعُ امتلاكَها، إنّما تصير خادمةً للاَحرّيةٍ شاملة. في هذا المضمار، يجد المرء الكثير ممّا يتعلّم من الرايشْ الهتلريِّ الذي كان قد جمع بين القرارانيّةِ والداروينيّة الاشتراكيّة، تمديدا إثباتيًّا للسببيّة الطبيعيّة. لكنّ الممارسة تقتضي أيضا، آخَرَ، ما لا يُستنفَدُ في الوعي، عنصرًا لحْميًّا، موسوطا بالعقل ولكنّه مختلف عنه نوعيًّا. هاتان اللحظتان كلتاهما لا تُخبَران البتّةَ، منفصلتيْن؛ إلاّ أنّ التحليل الفلسفيَّ تدبَّر الظاهرةَ على نحوٍ أنّه لم يعُد من الممكن مذّاكَ في لغة الفلسفة، التعبيرُ عن ذلك إلاّ كما لو أنّه يُضَمّ عنصرٌ آخَر إلى المعقوليّة. ومن حيث جعل كنط العقلَ دون سواه يصدُق محرّكا للممارسة، بقيَ حبيسَ طوْق هذا النظْرانيِّ الباهتِ الذي اختلقَ ضدّه من باب الاستْتمام، أوّليّةَ العقل العمليّ. في هذا تكمنُ معاياةُ سارِ فلسفته الأخلاقيّة. ما هو آخَر في الفعل، بصفته مغايرا للوعي المحض الذي هو ملزَم كنطيًّا، بالفعل، ما ينجُم فجأةً، إنّما هو التَلقائيّةُ التي كان كنْط قد ازدرعَها أيضا، في الوعي المحض، لأنّه

لولا ذلك لصارت الوظيفة التأسيسيّةُ للأنا أفكّر، في مهبّ الرياح. أمّا ذكرى ما أُلغي فلا تبقى قائمةً عند كنْط، إلاّ بالدلالة المزدوَجة لتَلقائيّةٍ تُتأوَّل داخليّةً للذهن. من جانب، هي نجْزٌ للوعي: تفكير؛ ومن جانب آخر، هي عن غيرِ وعي وقسْرا، خفقانُ قلب الشيء المفكِّر(*) في ما أبعد من ذلك النَجْزِ. فالوعي المحض، 'المنطق'، هو نفسُه صائرٌ، سارٍ، زائلٌ في تكوينه. وتكوينُه إنّما يحصُل في لحظةِ سلبِ الإرادة التي يطمسُها المذهبُ الكنطيُّ، الإرادةَ التي ستكون حسب كنْط، وعيا محضا. فالمنطقُ هو ممارسةٌ موصدَةٌ ضدّ نفسها. إذ أنّ المسلك التأمّليَّ، القرينَ الذاتيَّ للمنطق، هو المسلك الذي لا يريد أيَّ شيء. وعكسيًّا، كلّ فعلٍ إراديّ يحطّم الآليّةَ المستقلّةَ للمنطق؛ وهذا ما يُفضي بالنظريّة والممارسةِ إلى التقابُل. يقلبُ كنط الوضعَ الموضوعيَّ للأشياء رأسا على عقِب. لن تكونَ إرادةٌ لو أُبطِلَ كليًّا محرّكُ شكلِ ردِّ الفعل، ولو لم ترتجف اليدُ، مهما صُعّد العنصرُ المتمِّمُ دوْما مع وعيٍ ما ينفكّ يزداد، ومهما تشكّلَ من ثمّ، مفهومُ الإرادة بما هو جوهريٌّ ومنسجم. فما كان كبار الفلاسفة العقلانيّين قد تصوّروا ضمن هذا المفهوم، إنّما ينفيه من دون أن يسّاءلوا عن ذلك، ولم يكن شوبنهاور الكتابِ الرابع، على خطإٍ في أن يشعر بأنّه كنطيٌّ. أنّه لا وعيَ من دون إرادة، فهذا ما يعوّمه المثاليّون في مطابقةٍ برّاقةٍ: كما لو لم تكنِ الإرادةُ قطّ سوى وعي. في المفهوم العميقِ لنظريّة المعرفة الترنسندنتاليّة، أعني في مفهوم ملَكة المخيّلة النتّاجَة، ينتقل أثرٌ للإرادة إلى الوظيفة العقليّة المحض. لكن بعد هذا، تُختلَس التَلقائيّةُ من الإرادة بكيفيّة تثير الاستغراب. فالعقل إنّما تطوّر تكوينيًّا، انطلاقا من الطاقة الغريزيّة، الذي هو تفرُّعٌ عنها، بل لن يكون تفكيرٌ بالمعنى الحقيقيّ، من دون

(*) وردت باللاتينيّة: res cogitans

تلك الإرادة التي تتبدّى في الاعتباطيّ المحايث لكلّ فعلِ تفكيرٍ، والذي يكوّن الأساسَ في تمييز ذا الفعلِ من اللحظات الانفعاليّة 'الطبْعيّةِ' للذات. لكنّ المثاليّة متواطئةٌ مع نقيضِ ذلك، وليس يمكن أن تقرّ بهذا لأنّ فيه انتفاءَها؛ وهذا ما يفسّر في الآن نفسه، قربَها من الموضوعيّة الحقّ للأشياء كما قلْبَها وتحريفَها لها.

وهْمُ حريّةٍ موجِبة

بالنظر إلى التشكّل العينيّ لانْعدام الحريّة، لا يمكن إدراك الحريّة إلاّ في سلْب متعيِّن. ولا تصير الحريّةُ موجبة إلاّ من بابِ كما لوْ. كذلك هو الأمر حرْفيّا في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**: «والآن أقول: كلّ كائن لا يمكن أن يفعل إلاّ في سياق فكرة الحريّة، هو لذلك تحديدا، حرٌّ من المنظور العمليّ، أي أنّ جميع القوانين التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالحرّية، تصدُق عليه تحديدا كما لو أنّه تُعرُّف إلى الإرادة أيضا في ذاتها ومن منظورٍ ما يصدُق في الفلسفة النظريّة، بصفتها إرادةً حرّة.»[١٥] جانبُ المعاياةِ في هذا الوهْم الذي تعطيه عبارةُ «والآنَ أقول» طابَعا ذاتيّا، ربّما بسبب تهافته رأسًا، هو ما يوضّحه كنط في هامش حيث يعتذر من جهة أنّه «لا يسلّم بالحريّة إلاّ من منظورِ الفكرة التي تتّخذها الكائنات العاقلةُ أساسا لأفعالها، وهو ما يكفي في بسْط مقصدنا»، «ومن ثمّ، لا أجد نفسي ملزَما بالبرهنة أيضا على الحريّة من حيث مقصودُها النظريّ.»[١٦] لكنّ كنط يتقصّد بقوله هذا، الكائناتِ التي لا تستطيع أن تفعل إلاّ في سياق تلك الفكرة، وبالتالي بشرا فعليّين؛ وهؤلاء هم المعنيّون في **نقد العقل النظريّ**، بذلك «المقصود النظريّ» الذي يُدرج السببيّةَ ضمن لائحة مقولاته. لكي يُدوِّن حقُّ البشر الأعيانِ في الحريّة كما لو أنّ إرادتَهم تقرّرت أيضا في الفلسفة النظريّة، فلسفةِ الطبيعةِ، إرادةً حرّةً، يحتاج كنط في ذلك إلى مجهود جبّار؛ ذلك

أنّه لو كان القانون الأخلاقيُّ لا ينْقاس بهم إطلاقا، لما كان لفلسفة الأخلاق أيُّ معنى. والحقُّ أنّ فلسفة الأخلاق هذه تميل إلى التخلّص من الكيفيّة التي على نحوها كان [نصُّ] النقيضة الثالثةِ قد استهْجن على حدٍّ سواء، الإجابتيْن الممكنتيْن كلتيْهما بما هما تجاوُزان للحدود، وانتهى من ثمّ إلى تأجيل المسألة. في حين ينادي كنط متشدّدا في الفلسفة العمليّة، بمفارقةِ ما ينبغي أن يكون لما هو كائنٌ، يُضطرُّ مع ذلك، إلى توخّي توسيطاتٍ بعينها. فتصير فكرتُه في الحريّة إلى مفارَقةٍ مُعاياةٍ: تُضَمّ فكرةُ الحريّة إلى سببيّةِ عالَمِ الظاهرات التي لا يمكن أن تلتئم مع المفهوم الكنطيّ للحريّة. فهو يُظْهر للعيان تلك المفارقة ببراءة كبرى تجعل المغالطات الكنطيّةَ تتقدّم كلَّ حيلةٍ، حيث يتحدّث عن كائناتٍ لن تستطيع أن تفعل إلاّ في سياق فكرةِ الحريّة، مع أنّ وعيها الذاتيّ مقيَّدٌ بهذه الفكرة. ومن ثمّ، حريّتُها تقوم على انعدام حرّيتها، ما لا وُسعَ لها بغيره، وفي الآن نفسه، وعيٌ إمبيريٌّ يمكن أن ينخدع من جرّاء حبّه لنفسه(*)، في ما يتعلّق بحريّته كما في خصوص ما لا يعدّ ولا يُحصى من أشياء أخرى تعود إلى حياته النفسيّة؛ كذلك ستكون الحريّةُ موكولةً لاتّفاقِ ما يوجد في المكان والزمان. إذا أُقرّت الحريّةُ بكيفيّة موجِبة، بصفتها معطى أو ما يلزَمُ في ثنايا ما هو معطى، صارت بلا توسيطٍ، إلى ما يَعْدم الحريّةَ. لكنّ مفارَقة النظريّة الكنطيّة في الحريّة تطابقُ على نحوٍ صارمٍ، المنزلةَ التي تحتلّها من الواقع. فالتشديد المجتمعيُّ على الحريّة كأنْ على موجودٍ، يتلازم مع قمعٍ لا هوادةَ فيه، وسيكولوجيًّا مع ملامح إكراه وزَمٍّ. هذه الملامح هي مشترَكةٌ بين الفلسفة الأخلاقيّة الكنطيّةِ التي هي في حدّ ذاتها متناقضةٌ، وبين ممارسةٍ في علم الإجرام حيث تتزاوَج مع النظريّةِ الدغمائيّة في حريّة الإرادة،

(*) وردت بالفرنسيّة: amour propre

الحاجةُ إلى القصاص والمعاقبة بقطع النظر عن الأحوال الخُبريّة. فكلّ المفاهيم التي يُفترَض أنّها في **نقد العقل العمليّ**، تسدّ الفجوةَ بين الأمر الأخلاقيّ وبين البشر، تمجيدا للحريّة، إنّما هي مفاهيمُ قمعيّةٌ: قانون، إلزام، احترام، واجب. ومن ثمّ، السببيّة التي تنتُج عن الحريّة تُفسد الحريّةَ وتمسخُها إلى خنُوع. فليس بوسع كنْط، مثله مثل المثاليّين من بعده، أنْ يستسيغَ الحريّةَ من دون إكراه؛ إذ بالنسبة إليه، هذا التصوّر غيرُ المحرَّف إنّما يُعدّه لذلك الخوف من الفوضى الذي استوحت منه البرجوازيّةُ بعد ذلك، تصفيةَ حريّتها. وكثيرةٌ هي الصياغاتُ التي تجعل المرءَ في **نقد العقل العمليّ**، يتعرّف إلى ذلك من خلال النبرة أكثرَ ممّا يُدركه من خلال المضمون: «إنّ احترام القانون هو الوعي بخضوع الإرادة الحرِّ وانصياعها إلى القانون، مع أنّه وعيٌ يرتبط بضرب من الإكراه لا فكاكَ منه يُسلَّط على جميع الميول، ولكن فقط بواسطة العقل الخاصّ.»(١٧) ما حوّله كنط إلى قبْليٍّ من حيث خلع عليه جلالاً مرعبا، إنّما يُرجعه المحلّلون [النفسانيّون] إلى أحوال نفسيّة. ومن حيث يفسّر العلْم الذي يقوم على الحتميّة، على نحوٍ سببيّ، ما يخفض الحريّةَ في المثاليّة، إلى إكراه لا مناص منه، فإنّه يصطفّ بالفعل إلى جانب الحريّة: ههنا طورٌ من أطوار جدليّة الحريّة.

لاحريّةُ الفكر

في هذا، تجتمع المثاليّةُ الألمانيّةُ حين بلغت ذروتَها، مع أغنيةٍ من الحقبة نفسها، ترِد ضمن أناشيد **بوق الطفل المسحور**: الأفكارُ حرّة. إذ بما أنّ كلّ ما هو كائن ينبغي طبقا لمذهب هذه المثاليّة، أن يكون فكرةً، فكرةَ المطلق، فإنّ كلَّ ما هو كائنٌ ينبغي أن يكون حرّا. لكنّ هذا ليس إلاّ بكتًا للوعي بأنّ الأفكار ليست البتّةَ حرّة. حتّى من قبْل كلّ مراقبة اجتماعيّةٍ، ومن قبل كلّ تكيّف مع علاقات الهيمنة، سيكون

بإمكان المرء أن يتبيّن في الصورة المحض للأفكار، وفي الصرامة المنطقيّة، انعدامَ حريّةٍ، إكراها بخصوص ما يُتفكَّر كما في خصوصِ المفكِّر، وهو إكراه لا بدّ أن ينفضحَ بمجرّد التركيز لا غير. يُخنَقُ ما لا يمكن أن يُدمَج في إنجاز الحكْم؛ ويمارس التفكيرُ مسبَّقا، ذلك العنفَ الذي كانت الفلسفة قد عكستْه في مفهوم الضرورة. وإذْ تتطابق الفلسفةُ والمجتمعَ، يوسِّط أحدُهما الآخرَ ضمن الفلسفة، توسيطا جوّانيًّا. أمّا تقنينُ الفكر العلميّ تقنينا صار اليومَ، كونيًّا، فيُظهر للعيان تلك العلاقة العتيقةَ في ضروب الإجراءات كما في أشكال التنظيم. لكن من دون لحظةِ إكراهٍ لا يمكن أن يكون بعامّةٍ، تفكيرٌ. والتناقض بين الحريّة والتفكير لا يمكن أن يُذلَّل لا بالتفكير ولا لأجل التفكير، بل يقتضي أن يُتفهَّم بحياله. لقد كان الفلاسفةُ التأمُّلانيّون من لايبنيتس إلى شوبنهاور، على حقٍّ حين ركّزوا جَهدَهم على السببيّة. فهي قطبُ رحى العقلانيّة في معناها الأوسَع الذي يشمل أيضا ميتافيزيقا شوبنهاور طالما أنّها تعلم أنّها تقوم على أرضيّة كنْطيّة. ذلك أنّ مشاكلةَ صور التفكير المحضِ للقانون، تُسقَط على الموضوعات بما هي علّة المعرفة(*). فالسببيّةُ تفترض المبدأ المنطقيَّ الصوريَّ، وتحديدًا عدمَ التناقض، مبدأَ التطابق الصِرْف، باعتباره قاعدة المعرفة الماديّة بالموضوعات، حتىّ لو كان للتطوّر تاريخيًّا، مجرى عكسيٌّ. ومن ثمّ المماثلةُ في لفظ 'راسْيو'(**) بين العقل والعلّة. هو ذا ما ينبغي أن تكفّر السببيّةُ عنه: إذ يمكن طبقا لفهم هيومْ، ألاّ تحيل إلى أيّ لاموسوطٍ حسّيّ. بهذا المعنى، تدكُّ المثاليّةُ السببيّةَ باعتبارها بقايا دغمائيّة، والحال أنّها من دون سببيّةٍ، لن تستطيع أن تمارس على الكائن الهيمنةَ التي تتطلّع إليها. إذا تخلّص

(*) وردت باللاتينيّة: causa cognoscendi

(**) وردت باللاتينيّة: ratio

التفكير من إكراه التطابق، فإنّه ربّما يستغني عن السببيّة التي تعيد إنتاجَ ذلك الإكراه. فالسببيّةُ تؤقْنم الشكلَ من حيث يلزم مضمونا لا يعرض من نفسه في ذلك الشكل؛ وفي هذا المضمار، قد يتعيّن على تفكُّر ميتانقديٍّ أنْ يستوعب الإمبريقيّةَ. في المقابل، تتنزّل فلسفةُ كنْط برمّتها ضمن علامة الوحدة. هذا ما يخلع عليها طابعَ المنظومة، على الرغم من التشديد الثقيلِ على 'موادّ' لا تصدُر عن الصور المحض: لم يكن كنط ينتظر من المنظومة أقلَّ ممّا كان ينتظره أخْلافُه منها. لكنّ الوحدةَ الطاغيةَ هي مفهومُ العقل نفسِه، وفي الختام هي الوحدةُ المنطقيّة لعدَم التناقض الصِرْف. ولا شيء ينضاف إليها في النظريّة الكنطيّة للممارسة. أمّا ما يوحي به الاصطلاحُ فرْقا بين العقل المحض النظريّ والعقل المحض العمليّ، وكذلك بين عقلٍ منطقيٍّ-صوريّ وعقلٍ منطقيٍّ-ترنسندنتاليٍّ، وختاما، عقل يقوم على نظريّة الأفكار بالمعنى الصارم للعبارة، فليست فروقا تقع داخل العقل في ذاته، بل هي فروقٌ تخصّ استعمالَه وحسب، الذي إمّا أنّه بعامّة لا يتعلّق البتّة بالموضوعات، أو أنّه يتعلّق بمجرّد إمكان الموضوعات، أو أيضا، أنّه يُنتج من نفسه كما في العقل العمليّ، موضوعاتِه، الأفعالَ الحرّة. ونظريّةُ هيغل في أنّ المنطق والميتافيزيقا هما عين الشيء الواحد، كامنةٌ في فلسفة كنط من دون أن تصير مع ذلك، غرضا لرسْم قولٍ صريح فيها. فموضوعيّةُ العقل بما هو كذلك، المفهومُ المتضمِّن للمصداقيّة المنطقيّة-الصوريّة، تصير عند كنْط، ملاذا للأنطولوجيا التي داهمها النقدُ بضربة قاتلة في جميع المسائل والأغراض. وهذا لا يؤسّس وحدةَ النقديّات الثلاث وحسب: فالعقلُ بما هو تحديدا، لحظةُ هذه الوحدة، يستفيدُ ذلك الطابَعَ المزدوَج الذي كان له من بعد ذلك، سهمٌ في تفعيل الجدليّة. بالنسبة إلى كنط، العقل هو من جانب وفي اختلافه عن التفكير، التشكُّلُ المحضُ للذاتيّة؛ ومن جانب آخرَ، هو المفهومُ المتضمِّن

للمصداقيّة الموضوعيّة، الأنموذج الأصليُّ لكلّما موضوعيّةٍ. والطابَع المزدوَج للعقل هو الذي يُعطي لفلسفة كنط كما لِلمثاليّين الألمان، المَطْلَعَ التالي: تعليم موضوعيّة الحقيقةِ وكلِّ مغزى مضمونيٍّ، مع أنّ الإسمانيّةَ كانت قد فخّخت هذه الموضوعيّةَ التي تُعلَّم بمقتضى الذاتيّةِ عينها التي أعدمتْها. هذان العنصران هما في العقل، عين الشيء الواحد؛ لكنّ كلّ ما يمكن أن يُفهَم من الموضوعيّة، ما يتضادّ مع الذات، إنّما يزولُ بالتجريدِ، في الذاتِ، مهما اشتدّت أيضا معارضةُ كنط لذلك. غير أنّ الشائبتيْن البنيويَّتيْن لمفهوم العقل هما أيضا رشْمان لمفهومِ الإرادة. في حين يُفترَض باسْم التَلقائيّةِ، وباسْم ما لا يصير في الذات بأيّما ثمنٍ، مُموضَعا، أنّ الإرادة لا ينبغي أن تكون إلاّ ذاتا، تصير إذ ترسُخ في التطابق مع نفسها مثْلها مثل العقل، مُمَوْضَعَةً، ملَكةً فرْضيّةً ومع ذلك فعليّةً وسط العالَم الخُبريّ الواقعانيّ الذي من ثمّ، تَنْقاس به. إمكان الحكْم على الإرادة من دون خُلْفٍ، بأنّها تُنتج أفعالَها، لا يتيسّر إلاّ بموجب طبيعتها الأنطيّةِ قبْليًّا، طبيعةَ ما يكون ماثلا بين أيدينا من طراز الخاصيّة. فالإرادة تنتمي إلى العالَم الذي تفعل في إطاره. أنّ هذا يمكن أنْ يؤكَّدَ في خصوصها، إنّما هو المكافأةُ من إرساء العقل المحض بصفته مفهومَ سيّانيةٍ. والإرادة هي التي تدفع ثمن ذلك، وقد استُبعدت منها بما هي متنافراتٌ، جميع الدوافع التي تأبى المَوْضَعة.

«شكلانيّةٌ»

ثمّة اعتراضٌ ممكنٌ ضدّ كنط ومن داخل المنظومة، نحْسب أنّه لن يستثْقلَه: تقسيم العقل وتفريعُه بحسب أغراضه، يجعله على العكس من مقالة الاستقلاليّة، تابعا لما لا يُفترَض أن يكون، لما هو خارج عن العقل. في انعدام الاتّساق هذا، يظهر للعيان على الرغم ممّا يتقصّد

كنط، ما لم يزل يخشى ويتحاشى، نعني الإحالة الداخليّة للعقل على ما لا يتطابق معه. بيد أنّ كنط لا يذهب بعيدا: نظريّةُ وحدةِ العقل في جميع ما يُزعَم أنّها مجالاتُ تطبيقه، إنّما تفترض الفصل الثابت بين العقل وبين حقل اشتغاله. لكن بما أنّ العقل يرتبط بحقل الاشتغال هذا لكي يكون عقلا، يصير العقلُ في حدّ ذاته وعلى العكس من نظريّة كنط، محدَّدا به. ذلك أنّ لهيئة الموضوعات سهمًا نوعيًّا بعينه في الأحكام على ما ينبغي فعله عمليًّا، سهما مغايرا لما في المبادئ النظريّة الكنطيّةِ. ومن ثمّ يختلف العقل في حدّ ذاته بحسب موضوعاته، فلا يمكن من الخارج وبحسب درجاتِ صلاحيّةٍ متباينة، أن ينطبق دوما العقلُ نفسه على مجالات مختلفة للموضوع. وهذا يشتمل أيضا بنظريّةِ الإرادة. فالإرادة ليست منفصلةً(*) عن موادّها، أي عن المجتمع. ولو كانت كذلك، لاقترف الأمرُ القطعيّ إثما في حقّ كونه أمرا قطعيًّا؛ إذ أنّه إذا لم يُعتبر الآخرون إلاّ مادّة للإرادة، ما كانت الذات المستقلّةُ لتتعامل معهم إلاّ بصفتهم وسيلةً، وليس بصفتهم غايةً أيضا. هو ذا خُلْف البناء المونادولوجيّ للأخلاق. مع أنّ السلوك الأخلاقيَّ أكثر تعيّنيةً بالطبع من مجرّد المسلَك النظريّ، فإنّه يغدو أكثر شكلانيّةً منه، وهذا نتيجةُ مقالةِ أنّ العقل العمليّ مستقلٌّ عن كلّ ما هو «أجنبيٌّ» عنه، وعن كلّ موضوع. والحقُّ أنّ شكلانيّةَ الأخلاق الكنطيّة ليست فقط ذلك المستنكَر الذي وسمَ منذ شِلِرْ، الفلسفةَ المدرسيّةَ الألمانيّة الرجعيّة. ففي حين لا تقدّم هذه الشكلانيّةُ أيَّ ذمامات موجبة في ما يتعلّق بما ينبغي فعله، تمنعُ إنسانيًّا، سوءَ استعمال الفروق النوعيّة–المضمونيّة، منعا يكون لصالح الامتيازات والإيديولوجيا. بيد أنّها تشترطُ العيار الكليَّ للحقّ؛ وبهذا المعنى، يبقى قائما فيها عنصرٌ

(*) وردت باليونانيّة: χωρις

مضمونيٌّ بمقتضى تجريدها وعلى الرغم منه: أعني فكرةَ المساواة. أمّا النقدُ الألمانيّ الذي كان قد اعتبر الشكلانيّةَ الكنطيّةَ مغالاةً في العقلانيّة، فلقد اتّخذ لونَه الدمويَّ في الممارسة الفاشستيّة التي كانت تقرن من كان ينبغي أن يُقتَل، بالظاهر الأعمى، بالإنتماء أو عدم الانتماء إلى عرْق بعينه. والطابع الظاهرُ لمثل هذه العينيّة، أعني أنّ بشرا يُدرَجون بكيفيّة مجرّدة بالتمام، ضمن مفهومات تعسّفيّة ويُعامَلون تبعا لذلك، لا يمحو اللوَث الذي يشوبُ مذّاك، لفظ 'عينيّ'. لكنْ لذلك لا يجب نقضُ نقد الأخلاق المجرَّدة. وبالنظر إلى عدم المؤالفة الدائم بين الجزئيّ والكليّ، يبقى هذا النقد قاصرا مثله مثل ما يُزعَم أنّه إتيقا قيميّةٌ ماديّة لمعايير تؤبَّدُ بشكل عارض. وإذا رُفعت إلى مصافّ المبدإ، الوثاقةُ من أحدهما، كان بالتضادّ، حيْفٌ على الآخَر. إنّ تنائي العقل العمليّ الكنطيّ عن الممارسة، وبالتالي عقلانيّته، مرتبطٌ بعدَم موْضَعته؛ وهذا العقل لا يصير إلى سيادةٍ بإطلاق إلاّ من حيث إبطالُ موضَعته، أعني تلك السيادة التي يُفترَض أنّها فعّالةٌ في الإمبريّا بقطع النظر عن الإمبيريّا كما عن القفزة التي تفصل الفعل عن الصنيع. فنظريّة العقل المحض العمليّ إنّما تهيّئ ترجمةَ التلقائيّةِ إلى تأمّلٍ، وهو ما تحقّق بالفعل في التاريخ اللاحق للبرجوازيّة، واكتمل مع الخمول السياسيّ لبرجوازيّة مسيَّسةٍ قصارى التسييس. ذلك أنّ تذييتَ العقل العمليّ بالتمام هو الذي يخلق ظاهرَ موضوعيّته الكائنة في ذاتها: فلم يعدْ يتبيّنُ في ما وراء الهاوية الأنطولوجيّة، كيف تكون لهذا العقل العمليّ سطوةٌ على الكائن، ولا كيف يُفترَض أنّه يدرك أيَّ شيء كان. هو ذا جذر اللامعقول حتّى في القانون الأخلاقيّ الكنطيّ الذي اختار له كنط عبارةَ 'معطى'، نافيا بهذا كلَّ نفاذيّةٍ للعقل: اللامعقول الذي يكبح تقدّمَ التفكُّر. وبما أنّ الحريّة عند كنط، تنتهي إلى ثباتِ العقل المساوي لنفسه حتّى في المجال العمليّ، تخسر الحريّةُ ما به يميّز الاستعمالُ

الدارج للّغة الحريّةَ من الإرادة. ومن ثمّ تغدو الإرادة بمقتضى معقوليّتها، غيرَ معقولة. إذ أنّ نقد العقل العمليّ يتحرّك ضمن سياقٍ من العمَه. فالفكرُ عنده، يصلُح عوَضًا للفعل الذي لا ينبغي أن يكون إلاّ فكرا خالصا. هذا ما يخرّب الحريّةَ: حاملُها الكنطيُّ يتطابق مع القانون المحض. ستقتضي الحريّةُ ما هو عند كنْط، تابعٌ. إذ طبقا لعيار العقل المحض، لن تكون حريّةٌ من دون عرَضيٍّ، كما أنّها لن توجد من دون حكم عقليّ. فالفصل المطلق بين الحريّة والاتّفاق هو تعسّفيّ مثله مثل الفصل المطلق بين الحريّة والمعقوليّة. طبقا لمقياسٍ غير جدليّ للمشروعيّة، يظّهر دوما في الحريّة، شيءٌ مّا عرَضيٌّ؛ فهي تقتضي تفكّرا يرتفع فوق المقولتيْن الجزئيّتيْن للقانون والاتّفاق.

الإرادةُ بصفتها شيئا

لقد كان المفهوم المحدَث للعقل مفهومَ سَوَاءٍ. إذ فيه كان يتعادل تفكيرٌ ذاتيٌّ مختزَل في صورة محضٍ ومن ثمّ مُمَوْضَعٌ بالقوّة ومنزوعٌ من الأنا، مع مصداقيّة صور منطقيّةٍ تعرى من تقويمِها، مع أنّها لا يمكن تصوّرُها من دون تفكير ذاتيّ. في مثل هذه الموضوعيّة تشارك عند كنْط، تجليّاتُ الإرادة، الأفعالُ؛ ولذلك تسمّى الأفعالُ أيضا موضوعات[٥]. وموضوعيّتُها التي تُستنسَخ على منوال العقل، إنّما

(٥) «أعني بمفهوم موضوعٍ مًا للعقل العمليّ، تصوّرَ موضوع بما هو أثرٌ ممكنٌ بواسطة الحريّة. وبالتّالي فإنّ موضوعا مّا للمعرفة العمليّة بما هي كذلك، لا يعني إلاّ صلةَ الإرادة بالفعل الذي سيكون هذا الموضوعُ أو ضدُّه قد أُنجِزَ فعلا بواسطتها، والحكمُ بأنّ شيئا مّا يكون موضوعا للعقل المحض العمليّ أو لا يكون، ليس إلاّ تمييزَ الإمكان أو عدم الإمكان في أن يُرادَ الفعلُ، وهو ما به سيكون موضوعٌ مّا أُنجِزَ لو كنّا نمتلك القدرةَ على ذلك (وهو ما تبتُّ فيه التجرُبةُ).» كنط، **نقد العقل العمليّ**، (بيروت: جداول، ٢٠١١، ص. ١٥٧). [المترجم: لسنا ندري لماذا تسرّب خطأ إلى فاتحة هذا الشاهد حيث يكتب كنط: Unter dem »

تجهلُ الفصل النوعيَّ(*) بين الفعل والموضوع. بالتماثُل تُموضَع الإرادةُ بما هي المفهوم الأعلى للأفعال أو لحظةُ وحدتها. وما يحدث من ثمّ للإرادة نظريًّا، لا يعرى كليًّا من مغزى حقيقيٍّ، على الرغم من التناقض اللافت. إذ أنّه بالنظر إلى الدوافع الفرديّة، تكون الإرادة مستقلّةً بالفعل، شبهَ موضوعيّةٍ، كما يستفيد مبدأُ وحدة الأنا استقلاليّةً معيّنةً بالنظر إلى الظاهرات من حيث هي 'له'. فيمكن أنْ يستقيم القولُ في إرادة مستقلّةٍ، بل موضوعيّة كما القولُ في أنا قويٍّ، أو حسب لغةٍ أقدم، في الطبع؛ وحتّى خارج البناء الكنطيّ، الإرادةُ هي ذلك الحدّ الذي يتوسّط الطبيعةَ والعالَم المعقولَ(**)، والذي قابل به بنيامين القدرَ(١٨). أمّا موْضَعةُ الدوافع الفرديّة إلى إرادة شمّالةٍ ومعيّنةٍ، فهي تصعيدُها، صرفُها الناجح والمحوّلُ والدائمُ، عن الهدف الابتدائيّ للغريزة. هذه الموضعةُ هي ما تسجّلها بصدْقٍ عند كنط، معقوليّةُ الإرادة. إذ بواسطتها، تصير الإرادةُ إلى غير 'موادّها'، وتغدو آخَر بالنسبة إلى الانفعالات والإثارات المنتشرة. ومن ثمّ، إظهار إرادة إنسانٍ مّا، إنّما يعني التشديدَ على لحظة وحدةِ أفعاله، وهذا هو إدراجُها ضمن العقل. في العنوان الإيطاليّ لدونْ جيوفانّي، يسمّى الفاسقُ الشهوانيُّ بـ«المنحلّ»(***)؛ فاللغةُ تسكنُ إلى الخُلق بما هو وحدة الشخص طبقا للقانون الأخلاقيّ المجرّد. والنظريّة الأخلاقيّةُ

« Begriffe eines Gegenstandes der praktischen Vernunft... » (ص. ٥٧ من طبعة الأكاديميّة، السطر ١٦)، في حين ترد فاتحة الشاهد عند أدرنو على النحو التالي: « ... Unter einem Begriffe der praktischen Vernunft »، فالمعنيّ هنا عند كنط، ليس مفهومَ العقل العمليّ بعامّة، بل تحديدا، مفهوم موضوعٍ مّا للعقل العمليّ.]

(*) وردت باللاتينيّة: differentia specifica

(**) وردت باللاتينيّة: mundus intelligibilis

(***) وردت بالإيطاليّة: il dissoluto

الكنطيّةُ تقدّمُ الجملةَ الشاملةَ للذاتِ على اللحظاتِ التي لا تكون هذه الجملةُ الشاملةُ حيِّةً إلاّ فيها، ولن تكون مع ذلك، إرادةً خارج مثل هذه الجملة الشاملة. كان ذا الاكتشافُ تدريجيّا: منَعَ الاستمرار في الحكم على الإشارات الجزئيّة من منظور ذِماميٍّ؛ ومهّد أيضا من الداخل، لنهاية مجرّد الخضوع إلى قواعد. ولهذا سهمٌ في الحريّة. إذ تصير الذات أخلاقيّةً لذاتها، ولا يمكن أن تقدَّر طبقا لجزئيٍّ في الداخل والخارج، طبقا لما هو أجنبيٌّ عنها. مع إرساء الوحدة العقليّة للإرادة بما هي المنظَّمةُ الأخلاقيّةُ الوحيدة، تدركُ الذاتُ ما به تحمي نفسَها من العنف الذي يسلّطه عليها مجتمعٌ مراتبيٌّ يضبط كما هو الحال حتّى عند دانتي، أفعالَها، من دون أن يكون الوعي الذي لهذه الذات، قد تملّك قانونَ ذا المجتمع. والأفعال الفرديّةُ تصيرُ مغتفَرَةً؛ إذ ما من فعل معزولٍ يكون حسنا أو قبيحا بإطلاق، فمعيار الأفعال هو 'الإرادة الحسنةُ'، مبدأُ وحدتها. لقد حلّ استبطانُ المجتمع بما هو كلٌّ، محلَّ ردودِ فعلِ نظامٍ إقطاعيٍّ كلّما عرضت بنيتُه متصلّبةً، حطّمت الكليَّ الذي في الانسان وشتّته. كان طرْدُ الأخلاق إلى الوحدة الحصيفة للعقل، قد كوّنَ الجليلَ الكنطيَّ البرجوازيَّ، على الرغم من الوعي الزائف الكامن في موضَعَة الإرادة.

موضوعيّةُ النقيضة

ينتهي إثباتُ الحريّة أو عدم الحريّة، حسب كنط، إلى تناقضات. لذلك يُفترَض أنّ الخصومةَ عقيمة. إذ أنّه في سياق أقنمَةِ مقاييس علميّةٍ-منهجيّة، يقدَّم على أنّه بيّنٌ بنفسه أنّ مبرهَناتٍ لا يمكن أن تُصان من إمكان ضديدِها المناقض، يُسقطها التفكيرُ العقلانيّ. هذا ما لم يعُد من الوارد التمسُّكُ به منذ هيغل. فالتناقض يمكن أن يكون في الشيء بحيالِه، ولا يُحمَل مسبَّقا على الطريقة. ولزوم المصلحة من الحريّة هو

الذي يثير موضوعيّةَ التناقضيّةِ هذه. حين برهن كنط على ضرورة النقائض، رفض هو أيضا التعلّلَ بمشكل الظاهر الوهميّ، ولكنّه سرعان ما سكن إلى منطق عدم التناقض(٥). ولا تَعدم الجدليّةُ الترنسندنتاليّةُ الوعيَ بذلك. والحقُّ أنّ الجدليّة الكنطيّةَ تقدِّم طبقا للأنموذج الأرسطيّ، على أنّها جدليّةُ أقيسةٍ-فِخاخ. لكنّها تطوّر في كلّ مرّة، الأطروحةَ كما نقيضَ الأطروحة بكيفيّة هي في حدّ ذاتها غيرُ متناقضة. بهذا المعنى، لا تبتُّ بأيّ حال من الأحوال وبيُسْرٍ، في النقائضيّة، بل تريد البرهنةَ على أنّها لا مناص منها. وحده تفكّرٌ أرفعُ 'يحلّ' النقائضيّةَ بما هي أقنمةٌ للعقل المنطقيّ بالنظر إلى ما لن يعرف عنه الفي-ذاته الذي له، ولن يرجع له بالتالي، الحكمُ فيه على نحوٍ موجب. أنّه لا مناص للعقل من التناقض، فهذا يشير إلى أنّ التناقض يفلت من العقل ويتخطّى «المنطقَ». مضمونيًّا، هذا يجيزُ لحامل العقل، للذات، إمكانَ أن يكون حرًّا وغيرَ حرّ في آنٍ. فكنط يبسّط التناقضَ بوسائل منطقٍ غيرِ جدليٍّ، من خلال التمييز بين الذات المحض وبين الذات الإمبريقيّةِ، تمييزا يتجرّد من موسوطيّة المفهومَيْن كليهما. يُفترَض أن تكون الذاتُ غيرَ حرّة من حيث تخضعُ هي أيضا بما هي موضوعٌ لنفسها وبواسطة

---

(٥) «ذلك أنّ ما يدفعنا بالضرورة إلى تخطّي حدود التجرُبة والظاهرات كلّها، إنّما هو اللامشروط الذي يطلبُه العقل على نحوٍ لازم ومشروعٍ، في الأشياء في ذاتها، ولكلّ مشروطٍ، ومن ثمّ إتمام سلسلة الشروط. وإذا فرضْنا أنّ معرفتنا التجرُبيّة تنتظم على منوال الموضوعات بما هي أشياء في ذاتها، امتنع كليًّا التفكيرُ في اللامشروط من دون تناقض؛ في حين يكون التناقض قد زال إذا فرضْنا أنّ تصوّرنا للأشياء كما تُعطى لنا، لا ينتظم على منوالها بما هي أشياء في ذاتها، بل هذه الموضوعاتُ هي التي تنتظم بالأحرى، بما هي ظاهراتٌ، على منوال تصوّرنا؛ وأنّه يتعيّنُ بالتالي، أن نجد اللاّمشروط لا في الأشياء من حيث نعرفها (كما تُعطى لنا)، بل من حيث لا نعرفها، أي بما هي أشياء في ذاتها: كذلك يتبيّن أنّ ما كنّا قد فرضنا في بادئ الأمر، مجرَّدَ تجريبٍ، هو ذو أساس.» (كنط، نقد العقل المحض، طبعة الأكاديميّة، ص. ١٣)

المقولات، إلى شميلةِ القوانين. ولكي يكون بمقدور الذات أن تفعل في العالَم الإمبريقيِّ، لا يمكن أن تُتصوَّر بالفعل، إلاّ بصفتها «ظاهرة». هذا ما لا يُنكره كنط البتّة. فالنقد التأمّليُّ سيُجيز لنا كما يعلّمنا المصنَّفُ في العقل العمليّ إذْ يجتمع في هذا مع الذي في العقل المحض، «ألاّ نأخذ موضوعاتِ التجرُبة بما فيها ذواتنا الخاصّة، إلاّ مأخذَ الظاهرات»(١٩). لا يمكن أن تُطرَح الشميلةُ، التوسيطُ، من أيّ شيءٍ يُحمَل عليه حكمٌ موجب. فالشميلةُ بما هي لحظةُ وحدةِ الفكر، تجمع ضمنَها كلَّ ما يُتفكَّر وتعيّنه بصفته ضروريّا. وهذا ما سيشتمل أيضا بالكلام عن الأنا القويّ باعتباره هويّةً مكينةً، شرطَ الحريّة. فهذا الأنا لا سلطةَ له على ما هو مفارقٌ. فلا يمكن كنطيًّا، تحديد موقع موضَعَة الطبع إلاّ داخل مجال ما هو مقوَّمٌ، لا في مجال ما هو مقوِّمٌ(*). وإلاّ لارتكب كنط عينَ المغالطة التي يُدين العقلانيّينَ بارتكابها. لكنّ الذات ستكون حرّةً من حيث تضع الهويّةَ التي تختصّ بها، أساسَ مشروعيّتها، وبعبارة كنطيّة، من حيث «تتقوّم بها». أن تُعتبر الذاتُ الترنسندنتاليّةُ مقوِّما والذاتُ الإمبيريقيّةُ مقوَّما، فهذا لا يستبعدُ التناقضَ، لأنّه ليس ثمّة ذاتٌ ترنسندنتاليّةٌ إلاّ مفرْدَنَةً ضمن وحدة الوعي، وبالتالي، بما هي طورٌ من أطوار الذات الإمبريقيّة. فالذات الترنسندنتاليّةُ تحتاجُ إلى لامُتهوٍّ لا يُختزَل ويحُدّ في الوقت نفسه، الشرعيّةَ. من دون ذا اللامتهوّي، لن تكون هويّةٌ ولا قانون محايثٌ للذاتيّة. فلا يكون قانونٌ إلاّ بالنسبة إلى اللامتهوّي، وإلاّ فتحصيلُ حاصل. ذلك أنّ المبدأ المهوِّيَ للذات هو عينه مبدأ المجتمعِ المستبطَنُ. لذلك يغلب إلى يوم الناس هذا، انعدامُ الحريّة الحريّةَ في الذوات الفعليّة التي توجد ضمن المجتمع. فما من حريّةٍ تمْثُل إيجابيّاً ضمن واقع فعليٍّ يُقدُّ على منوال

(*) وردت باللاتينيّة: constitutums/constituens

مبدإ الهويّة. إذْ حيث يبدو البشر في سياقِ طوقٍ سحريٍّ كونيٍّ، على أنّهم تخلّصوا من مبدإ الهويّة ومن ثمّ، من التحديداتِ العقليّةِ، ليسوا هم عندئذ، فوق ما هو محدَّدٌ، بل دونَه: فالحريّةُ الذاتيّةُ بصفتها فُصاما، هي عنصر مدمِّرٌ يلتهم البشر من حيث لا يزال يحبسُهم داخل الطوْق السحريّ للطبيعة.

في التعيين الجدليّ للإرادة

لن تكون إرادةً تلك التي تعرى من الدوافع الجسديّة التي إذْ تُلطَّف، تبقى قائمةً في المخيّلة؛ ولكنّها تنتصب في الوقت نفسهِ، وحدةً مُركَّزَةً للدوافع، المنظَّمةَ التي تروّض الدوافع وتنفيها بالقوّة. هو ذا ما يلزم عنه التعيينُ الجدليّ للإرادة. فهي قوّةُ الوعي التي بها يغادر دائرةَ طوقه ومن ثمّ يغيّر ما هو مجرّدُ كائن؛ وتحوُّلُ الوغي إنّما هو مقاومة. ولا ريب أنّ ذكرى هذا قد لازمت دوما النظريّةَ العقليّةَ الترنسندنتاليّةَ في الأخلاق؛ ومثالُه في التأكيد الكنطيّ على الطابع المعطَى للقانون الأخلاقيّ بكيفيّة مستقلّة عن الوعي الفلسفيّ. فأطروحتُه تابعةٌ ومتسلّطة، ولكن تكمن لحظةُ حقيقتها في أنّها تحصر الطابعَ العقليَّ المحضَ للقانون الأخلاقيّ. إذا أخِذ العقلُ على وحدته الصارمة، لن يكون إلاّ العقلَ في شموليّته، العقلَ الفلسفيّ. ويبلغ هذا الحافز ذروتَه مع صياغة فيشته لأخلاقيّ بيِّنٍ بنفسه. بيد أنّ عدمَ معقوليّة الإرادة يُقمَع ويُزيَّف بما هو إيقانٌ فاسدٌ من معقوليّة الإرادة. إذا وجب أن تكون الإرادةُ في موضعٍ مّا، بيّنةً بنفسها، وتُغني عن التفكّر الفلسفيّ، فإنّ البيِّنَ بنفسه يُعِدّ مخبأً لما يترسّبُ غموضا وللقمع. ذلك أنّ البيّن بنفسه هو العلامة المميّزةُ لما هو متحضّر: ليس خيرا إلاّ الواحدُ، الثابتُ، المتطابق. وما لا يتبع ذلك، كاملُ إرثِ اللحظة الطبيعيّة القبْمنطقيّةِ، يصير في الحال، شرًّا، على درجة التجريدِ عينها التي لنقيضه. فالشرّ عند البرجوازيّة هو

ديمومةُ القديم وما وقع زمُّه، استمرارُ ما لم يُزمَّ ولم يُخْضَعْ بالتمام. لكنّه ليس شرّا لامشروطا، مثله مثل نقيضِه العنيفِ. أمّا الذي بإمكانه أن يبُتّ في ذلك فهو دون سواه، الوعيُ الذي يعكس اللحظتيْن من حيث يُدركهما باتّساقٍ. والحقُّ أنّه لأجْل ممارسة سديدةٍ، بل لأجل الخير نفسه، لا توجد منظّمةٌ أخرى سوى الطور الأكثر تقدُّما للنظريّة. إنّ فكرةً في الخير يُفترَض أنّها تقود الإرادةَ، من دون أن تتغلغل فيها كليًّا، التحديداتُ العينيّةُ للعقل، تخضع على نحوٍ غيرِ لافتٍ، للوعي المشيَّأ، لما هو جائزٌ سارٍ اجتماعيًّا. والإرادةُ التي تُفصَل عن العقل فتُعتبر غايةً لذاتها، تلك الإرادة التي كان القوْميّون الإشتراكيّون قد أقرّوا بانتصارها في يومٍ من أيّامهم الحزْبيّة، إنّما تكون مستعدّةً للجريمة، حالُها في هذا كحال جميع المثُل التي تتنصّل من العقل. والقولُ ببداهة الإرادة الخيّرة إنّما هو التمسّك العنيدُ بسرابٍ، ترسّبٌ تاريخيٌّ للسلطة التي يُفترَض أنّ الإرادةَ تقاومها. وعلى العكس من نفاق الإرادة، تحكم اللحظةُ اللامعقولة للإرادة على كلّ أخلاقيٍّ بأنّه مبدئيًّا، خطّاءٌ. إذ لا يوجد أمانٌ أخلاقيٌّ: وافتراضُه سيكون بعدُ غيرَ أخلاقيّ، أعني أن يخفّف على الفرد عبءُ ما سيتعيّن أن يُسمى أخلاقيّةً بأيّ معنى كان. فكلّما تكشّف المجتمع بلا رحمة، وتغلغل في كلّ وضعيّةٍ، على نحوٍ متضادٍّ–موضوعيٍّ، تقلّصَ إمكانُ تدوينِ أيّ قرار أخلاقيّ فرديٍّ باعتباره صائبا. وأيّا كان ما يضرب له الفرديُّ أو المجموعةُ ضدّ الجملة الشاملة التي هو جزء منها، فإنّه تصيبُه عدوى ما هو شرٌّ في هذه الجملة الشاملة، وليس يبرأ من هذا حتّى الذي لا يفعل أيَّ شيء. في هذا المضمار، تدنْيَنتْ الخطيئةُ الأصليّة. ذلك أنّ الذات الفرديّة التي تظنّ أنّها واثقةٌ من نفسها أخلاقيّا، تُخفق وتصير شريكةً في الجرْم، لأنّها من حيث تكون حبيسة النظام، تكاد لا تستطيع شيئا لتخطّي الأحوال التي يكون فيها الرّوح الأخلاقيُّ على المحكّ: ولتنادي بتغييرها. لقد نحتت

الألمانيّةُ المحدَثةُ الماكرةُ في طور ما بعد الحرب، لتوصيف ما ليس هو انهيار الأخلاق وحسب، بل انهيار الأخلاقيّ، مفردةَ 'أوبرفوردرونْغ' [المطلب المشطّ]، التي تكوّن من جانبها أداةَ تقريظ. فكلّ ما يمكن أن يتفكَّرَ تعييناتٍ للأخلاقيّ، حتّى الأكثر شكلانيّةً، أي وحدة الوعي الذاتيّ بما هي عقلٌ، إنّما يُستعْصَر من تلك المادّة التي كانت الفلسفةُ الأخلاقيّةُ تريد ألاّ تتلوّث بها. واليومَ أُرجعت الأخلاقُ إلى التبعيّة التي تمقتُ، وأخَذت تنزع إلى الانتفاء شيئا فشيئا. لا يمكن أن ينبع من العقل أيُّ واجب من دون الرجوع إلى الموادّ؛ وإذا تعيّن على العقل أن يتعرّف على نحو مجرَّد(*)، إلى موادّه بصفتها شرطَ إمكانه، لم يكن بإمكانه أن يمنع إعمالَ الفكر في الموادّ المخصوصة؛ وإلاّ صارَ مباشرةً، تابعا. فمع النظرة إلى الوراء تنكشف وضعانيّةُ الأخلاقيِّ، الصوابيّةُ التي كان المثاليّون الذاتويّون يحملونها عليه، بما هي وظيفةُ مجتمعٍ ما زال منغلقا إلى حدٍّ مّا، أو على الأقلّ، وظيفةُ ظاهرٍ في نظر الوعي الذي يتحدّد بالمجتمع. هو ذا ما سيكون بنيامين قد تقصّدَ بشروط الانسانيّة وحدودها. ذلك أنّ ما طالبت به نظريّتا كنْط وفيشْته تقديما للعقل العمليّ على النظريّة، والحقّ أنّه تقديمٌ للعقل على العقل، لا يصدُق إلاّ على الأطوار التقليديّةِ التي لا يحتمل أفقُها حتّى الشكوكَ التي ظنّ المثاليّون أنّهم قد بدّدوها.

تأمُّل

لقد ورث ماركس عن كنط كما عن المثاليّة الألمانيّةِ، مقالةَ أوّليّة العقل العمليّ، وعزّزها مطلبًا في تغيير العالَم بدلا من مجرّد تأويله. ومن ثمّ اعتنقَ برنامجَ هيمنةٍ مطلقة على الطبيعة، وأخذ بفكرةِ عنصر

(*) وردت باللاتينيّة: in abstracto

برجوازيٍّ أصلانيّ. هنا يتغلغل الأنموذجُ الفعليُّ لمبدإ التطابق الذي تعارضه الماديّةُ الجدليّةُ بما هو كذلك، أي بما هو عملٌ على معادلة الذات بما لا يعْدلُها. لكنْ في الكيفيّة التي يعكس بها ماركس، نحوَ الخارج، الواقعَ الفعليَّ المحايث للمفهوم، ثمّة ما به يُعدّ لانْقلاب. ذلك أنّ الغايةَ من الممارسة التي تنتُج عن هذا الانقلاب، كانت تكمن في إلغاء أوّليّة هذه الممارسة ضمن التشكّل الذي لم يزل يهيمن على المجتمع البرجوازيّ. وسيكون التأمّل ممكنا من دون لاإنسانيةٍ، حالما تكون قوى الإنتاج قد تحرّرت على نحوٍ أنّ الممارسةَ لم تعدْ تستنزف البشرَ، ممارسةً يغصبُهم عليها العوَزُ فتصير عندهم بعد ذلك، ممارسةً آليّةً غيرَ إراديّة. ما لم يزل إلى اليوم فاسدا في التأمّل، في ذلك التأمّل الذي يكتفي بأن يكون دون الممارسة، وكما كان أرسطوطاليس قد سبق إلى تطويره خيرا أسمى(*)، كان يكمن تحديدا من حيث عدمُ مبالاته بتغيير العالَم، في أنّه قد صار جزءً من ممارسةٍ محدودةٍ: أنّه كان منهجا وآلةً. فسيكون تحتّم أنّ الاختزال الممكنَ للعمل في الأقلّ يؤثّر جذريّا، على مفهوم الممارسة. ما سيندرجُ ضمن فهْمِ إنسانيّةٍ محرَّرة بواسطة الممارسة، سيكون مختلفا عن ممارسة تترقّى إيديولوجيًّا وتحدو بالذوات إلى أن تصول وتجول في هذا الاتّجاه أو ذاك. ولهذا انعكاسٌ يقع اليوم على التأمّل. أمّا الاعتراض التعميميُّ المنقول عن **الأطروحات حول فيورباخ**، الذي يقول إنّ سعادة الفكر لم تعد تجوزُ في وسط الشقاء المتنامي من جرّاء الانفجار الديمغرافيّ للبلدان الفقيرة، وبالنظر إلى الكوارث السابقة واللاحقة، فهو اعتراض لا يُدحَض من حيث مجرّدُ أنّه يقوم في غالب الأحيان، على فضيلة قاصرة. والحقّ أنّ الفكرَ لم يعدْ يُرضي فعلا، لأنّ السعادةَ ما عادت

(*) وردت باللاتينيّة: summum bonum

تلك التي سيتعيّن أن تكتشف بُطلانَها وأن تعاينَ أنّ الوقتَ المرصودَ لها يلفّه الكتمان. لقد قُوّضت السعادةُ من المنظور الذاتيّ أيضا، حتّى حيث تُستشعَر. أنّه أيضا ليس في حدّ ذاته نعمةً أنّ معرفةً تجد علاقتَها الممكنةَ بممارسةٍ مغيِّرةٍ، مشلولةً على الأقلّ، مؤقّتا، فهذا ما تدلّ عليه أحوالٌ شتّى. إذ أنّ الممارسةَ تؤجَّل، مع أنّها تأبى الانتظار؛ وهذا ما يُسْقِم النظريّةَ. لكن، حين لا يستطيع المرءُ فعلَ أيِّ شيء، من دون أنْ يتهدّد الفعلُ بأن ينقلب إلى الأقبح وإنْ كان أيضا يتقصّد الأحسنَ، عندئذ يفيء المرءُ إلى التفكير؛ هو ذا تبريرُ التفكيرِ، وسعادةِ الفكر. فلا يجب البتّة أن يكون أفقُه أفقَ علاقة شفّافةٍ بممارسة ممكنةٍ لاحقا. إذ أنّ تفكيرا يؤجّل الممارسةَ يكون له دوما شيءٌ مّا غيرُ مناسبٍ، وإن كان يؤجّلها عن محض إكراه. لكن من اليسير أن يخسر المرءُ كلَّ شيء، إذ يُخضع تفكيرَه لمنطق «من المستفيد؟»(*). ما سيتعيّن يوما مّا، على ممارسةٍ أفضل أن تفعل ويكون لها سهمٌ فيه، ليس بإمكان التفكير الآن وهنا، إذا حذر الطوباويّة، أن يتوقّعه، بقدر ما أنّه يمكن حقًّا أن تُستغرَق الممارسةُ طبقا لمفهومها، في المعرفة. إذ من دون تأشيرةٍ عمليّةٍ، سيتعيّن على التفكير أن يحارب الواجهةَ وأن يتفعّل قدْرَ الطاقة. والواقع الذي ينغلق على النظريّة التقليديّة التي هي حتّى الآن، الأفضلُ، إنّما يستوجبُها بمقتضى الطوق السحريّ الذي تحيطه به؛ فهو ينظر إلى الذات بأعين أجنبيّةٍ حدَّ أنّ الذات لا يسعها إذ تعي تقصيرَها، أن تدّخر الجَهدَ في الإجابة. ما يبعث على القنوط في انسداد الممارسة المنشودة، إنّما يهب بمفارقةٍ، التفكيرَ متنفَّسًا، سيكون جريمةً عمليّةً لو لم يُستخدَم. وممّا يبعث على السخرية، أنّ التفكير قد استفاد اليوم من

(*) وردت باللاتينيّة: cui bono وتعني أيضا، المصلحة الخفيّة لطرفٍ بعينه حين يُرتكَب جُرمٌ.

عدم وجوب تفخيم مفهومه مطلَقًا: إذ أنّه يبقى بما هو سلوكٌ، جزءً من الممارسة مهما تحجّبت عن نفسها. لكن، مَن يقابل سعادةَ الفكر المحظورةَ، بسعادة حسيّةٍ مباشرةٍ إذ يعتبرها الأفضلَ، إنّما يجهل أنّ السعادة الحسيّة المفرَدةَ يكون لها في نهاية مسارِ التصعيد التاريخيّ، جانبٌ مّا من قبيل الرِدّةِ ينفّر الراشدين كما ينفرون من علاقة الأطفال بالطعام. ألاّ يشبه المرءُ الأطفال في هذا المضمار، إنّما هو جزءٌ لا يتجزّأ من الحريّة.

بنيةُ النقيضة الثالثة

طبقا لنتائج التحليليّة الترنسندنتاليّة، ستكون النقيضة الثالثة قد حُسمت مسبّقا: «من طلب إليكم أن تتخيّلوا حالا للعالَم أولى بإطلاق، وبالتالي بدْءا مطلقا لتسلسُل الظاهرات المتعاقبة، وأن تفرضوا حواجزَ وقيودا على الطبيعة اللامحدودة، لكي تمنحوا مخيّلتَكم محطّةً للراحة؟»[٢٠]. إلاّ أنّ كنط لم يكتفِ بمعاينةٍ إجماليّةٍ لكونِ النقيضةِ خطأً في استعمال العقل يمكن أن يُتفادَى، ولم يبسُطْها مثل غيرها من النقيضات. ذلك أنّ المثاليّة الكنطيّةَ الترنسندنتاليّةَ تتضمّن الحظر المثاليَّ المضادَّ منعا لوضعِ التطابق المطلق. فلا ينبغي لنظريّة المعرفة أن تسلك كما لو كان بالإمكان إدراكُ ما لا يُتوقَّع، المغزى «اللامتناهي» للتجرُبة، انطلاقا من تعيينات موجبة للعقل في ذاته. وفي المقابل، من يُخلّ بذلك، يقع في التناقض الذي لا يطيقه الحسُّ المشترَك(*). لكنّ كنط يتمادى في التنقيب عن هذا العنصر المستَساغ. فالعقل الذي يتوخّى النهْجَ الذي يعيبه عليه كنط، يتعيّن عليه من حيث مغزاهُ وبمقتضى أمثَلِ معرفته الذي لا يُصدُّ، أن يذهب إلى أبعد ممّا سيجوز له، كما لو كان

(*) وردت بالإنجليزيّة: common sense

تحت سطوةِ غوايةٍ طبيعيّةٍ لا رادَّ لها. والأمر يجري كما لو كان يُهمَس للعقل بأنّه يتساءَلُ والجملةَ الشاملةَ لما هو كائنٌ. من جانب آخرَ، الضرورةُ الكامنةُ في التقدّم اللانهائيّ للعقل الباحث عن الشروط، ضرورةٌ هي بكيفيّة معيّنةٍ، أجنبيّةٌ عن المنظومة، لها سمةٌ أصلانيّةٌ: فكرةُ المطلق التي من دونها ما كانت الحقيقةُ لتُتفكَّرَ، على النقيض من المعرفة باعتبارها مجرّدَ تطابقٍ بين الشيء والفكرِ بخاصّة(*). أنّ التقدّم، ومن ثمّ النقيضةَ لازِمان بإطلاق في العقل الذي يتعيّن عليه مع ذلك، بصفته عقلا نقديًا في التحليليّة الترنسندنتاليّة، أن يقمع أشكالَ الشطط تلك، فهذا يشهد في سياق نقدٍ ذاتيّ غير مقصودٍ، على تناقضِ النقديّة مع عقلها بما هو عضوُ حقيقةٍ مفخَّمَة. ذلك أنّ كنط يشدّد على ضرورة التناقض، وفي الوقت نفسه يسدّ الثغرة من حيث يُواري من باب تمجيد العقل أنّ هذه الضرورة ستنبثق عن طبيعة العقل، أو على الأقلّ، من حيث يفسُرُها على أنّها تنتج عن استعمال خاطئ للمفهومات يمكن تصويبُه. - وكما يجري الحديثُ عن «العليّة بواسطة الحريّة»، يرد كلام في أطروحة النقيضة الثالثة عن «ضروريّ»(٢١) تفسيرا للحريّة. فنظريّةُ كنط العمليّةُ في الحريّة أيًّا كان مقصدها الظاهر، لا يمكن أن تكون لاعليّةً أو مضادّةً للعليّة. ومن ثمّ، يغيّر كنط أو يوسّع مفهوم السببيّة طالما أنّه لا يميّزه بصريح العبارة، عن المفهوم المستعمَل في الأطروحة النقيض. هنالك متناقضٌ يتخلّل مُبَرْهنَتَه من قبْل أيّ مفارقة يشي بها اللامتناهي. فليس يمكن لنقد العقل المحض بما هو نظريّةٌ في المصداقيّة العلميّة للمعرفة، أن يُعالج مسائلَه إلاّ في سياقِ مفهوم القانون، بما في ذلك ما يُفترَض أنّه يعرى من مشاكَلة القانون.

(*) وردت باللاتينيّة: adaequatio rei atque cogitationis

في مفهوم السببيّة عند كَنْط

يقول التعريف الكنطيّ الشهير للسببيّة، الذي يستغرق في الشكلانيّة، إنّ كلّ ما يحدُث يفترض حالا سابقةً «يعقُبها حتما بموجب قاعدة»[٢٢]. من منظور تاريخيّ، هذا التعريف موجَّه ضدّ مدرسة لايبنيتس؛ أي ضدّ تأويل تعاقب الأحوال طبقا لضرورة جوّانيّة، على أنّه كونٌ-في-ذاته. ومن جانب آخر، يتميّز التعريف عمّا يرِد عند هيومْ: من دون خضوع التفكير إلى قواعد، وهو ما يحمله هيوم على المواضعة، على عرَضيٍّ، لن تكون تجرُبةٌ متواطئةٌ ممكنةً؛ ومع ذلك لا بدّ ليهوم في هذا الموضع، أن يتحدّث من منظور سببيّ حتّى يُستساغَ ما يستوي عنده حدَّ تحويله إلى مواضَعَة. عكسيّا، تغدو السببيّة عند كنط، وظيفةً للعقل الذاتيّ، ومن ثمّ يصير ما يُتصوَّر ضمنها، أدقَّ فأدقَّ. هذا المتصوَّر يتحلّل مثل قطعة ميثولوجيا. فالسببيّةُ تماثلُ مبدأ العقل بما هو كذلك، وتحديدا التفكيرَ طبقًا لقواعد. والأحكام التي تُطلَق على الروابط السببيّة تنقلب إلى تحصيلِ حاصل: فالعقل يعاين فيها ما يفعّله على كلّ حالٍ، قدرةً على القوانين. أنّ العقل يفرض على الطبيعة قوانينَه، أو بالأحرى قانونَه، فهذا لا يعني شيئا غيرَ الادراج ضمن وحدة العقل. والعقل إنّما ينقل هذه الوحدةَ، مبدأَ تطابقه، إلى الموضوعات، ويأخذها عندئذ على محمل المعرفة بها. حين يُخلع السحرُ عن السببيّة بهذا الشكل الأساسيّ، ومثاله التعيين الجوّانيُّ للموضوعات إذ يصير طابو، تتفكّك السببيّةُ في حدّ ذاتها. إذ بالنظر إلى الإنكار الهُيومِيّ، لا يفضُل الاستصلاحُ الكنطيُّ إلاّ من حيث أنّ ما كان هيومْ قد أسقطَه، إنّما يعتبره من قبيل ما هو بالفطرة في العقل، ويعدُّه إن جاز القول، ضرورةً تكمن في هيئة العقل، إن لم يكن عرَضيّةً أنثروبولوجيّة. فلا ينبغي أن تنبثق السببيّةُ في الموضوعات وعلاقتها، بل بالأحرى في الإكراه الذاتيّ للتفكير. أنّ لحالٍ من الأحوال شيئا مّا

جوهريًّا ونوعيًّا يتعلّق بالحال التي تعقبُها، فهذا ممّا يصدُق أيضا في نظر كنط، دغمائيًّا. لكن يمكن تبعا للتصوّر الكنطيّ، إرساءُ تشاكل مقنَّنٍ لأشكالِ تعاقُب لا تذكّر البتّة بالعلاقة السببيّة. افتراضيًّا، تصيرُ العلاقة القائمةُ داخلانيًّا بين موضوعاتٍ، خارجيّةً عن مبرهَنَة السببيّة. فيُحتقَر أكثر الأقوال تبسيطا: إنّ شيئا مّا هو علّةُ شيء مّا. فلمْ تعُد السببيّةُ التي تنسدُّ بكيفيّة صارمة، عن باطن الموضوعات، سوى قشرة تغلّفها. ذلك أنّ الردّ إلى الانسان(*) في مفهوم القانون، يبلغ عتبةً لم يعد عندها القانون يقول أيَّ شيء عن الموضوعات؛ فتوسيع السببيّة إلى مفهوم محض للعقل ينفي الموضوعات. ومن ثمّ، السببيّةُ الكنطيّةُ هي سببيّةٌ بلا سببٍ(**). إذ حين يُشفيها كنط من الابتسار الطبيعانيّ، تزِلُّ من بين يديْه. أنّ الوعي لا يستطيع حتّى التخلّص من السببيّة بما هي صورة فطريّة فيه، فهذا ما يجيب على ضعف هيومْ. لكن، من حيث ينادي كنط بأنّه يتحتّم على الذات أن تفكّر على نحوٍ سببيٍّ، يتّبع هو أيضا في تحليل المقوّمات وطبقا لدلالة لفظ «تحتّم»، مبدأ السببيّة الذي يُفترَض أنّ المقوّماتِ وحدها تخضع له. وبما أنّ التقويمَ الذي للعلّيّة بواسطة العقل المحض والذي يُفترَض مع ذلك من جانبه، أنّه الحريّةُ، يخضعُ بعدُ للسببيّة، فإنّ الحريّةَ مهدّدةٌ مسبّقا حدَّ أنّه يكاد لم يعدْ لها موضعٌ سوى التركيبة الطيّعة للوعي بحيال القانون. ومن ثمّ، تتقاطع السببيّةُ والحريّةُ في بنيان النقيضة برمّتها. إذ بما أنّ الحريّة تعدِل عند كنط، الفعلَ عن عقلٍ، فإنّها أيضا مشاكِلةٌ للقانون، وحتّى الأفعال الحرّةُ «تستجيب لقواعد». عن هذا نتج ارتهان الفلسفة الما بعد كنطيّة الذي لا

(*) وردت باللاتينيّة: reductio ad hominem

(**) وردت باللاتينيّة: causa. في هذا الموضع كلّه، نميّز 'السبب' (الذي يندرج في سجلّ أشكال التسلسل الضروريّ للظاهرات الطبيعيّة) من 'العلّة' (التي لا تتعلّق في هذا السياق الكنطيّ، إلا بمجال الفعل الأخلاقيّ عن حريّة)

يُطاق، نعني أنّ حريّةً من دون قانون لن تكون حريّةً؛ وأنّها لن تقومَ إلاّ في تطابقها مع القانون. في ما أبعد من المثاليّة، إنغلْس[٥] هو الذي آلَ إليه هذا الإرثُ مع نتيجةٍ سياسيّة لم تُتوقَّع: المصدر النظريُّ للمؤالفة الزائفة.

دفاعا عن النظام

مع الطابَع القَهريّ لنظريّة المعرفة، ستغدو أيضا باطلةً تلك الدعوى في الجملة الشاملة التي طالما رفعتها السببيّةُ من جهة أنّها تتماهى شديدا مع مبدإ الذاتيّة. فما لا يمكن ألاّ يبدو في المثاليّة، بصفته حريّةً، إلاّ على أنّه مفارَقةٌ، سيصير بعد ذلك من حيثُ المضمونُ، إلى تلك اللحظة التي تتعالى على تشابك مجرى العالَم بالمصير. لو تُعقّبت السببيّةُ أيّا كان أيضا توسيطُها ذاتيًّا، باعتبارها تعيينا للأشياء برأسها، لانْفتحَت في مثل هذا التعيين النوعيّ، منظوريّةُ الحريّةِ، في مقابل الواحد غير المتميّز

(٥) «لقد سبق هيغل غيرَه إلى التصوّر الصحيح لعلاقة الحريّة والضرورة. فعنده أنّ الحريّة تفهُّمٌ للضرورة. «ليست الحريّة عمياءَ إلاّ من حيث لا تُفهَم مفهوميًّا». ذلك أنّ الحريّة لا تكمن في استقلاليّة متخيَّلة عن قوانين الطبيعة، بل في المعرفة بهذه القوانين، ومن ثمّ في الإمكان المتاحِ لتفعيلها منهجيًّا لأجل غايات معيَّنة. هذا يصدُق أيضا على قوانين الطبيعة الخارجيّة كما على التي تحكم الوجود الجسميَّ والروحيّ للإنسان نفسه،- صنفان من القوانين لا نستطيع الفصل بينهما إلاّ في التصوّر، ولكن ليس في الواقع الفعليّ. لذا، لا تعني حريّةُ الإرادة سوى القدرة على البتّ بناءً على المعرفة بالأشياء. وعليه، كلّما كان حكمُ الإنسان حرّا في ما يتعلّق بمسألةٍ مّا، زادت الضرورةُ التي تحدّد مضمونَ ذلك الحكم؛ والحال أنّ عدم اليقين الذي يقوم على الجهل فيختار في الظاهر وتعسّفيًّا، بين شتّى إمكانات البتّ المتنوّعة والمتناقضة، يُظهر تحديدا بهذا، انعدامَ الحريّة، خضوعَه للموضوع الذي يُفترَض مباشرةً أنّه يُخضعه. وبالتالي، تقوم الحريّةُ على الهيمنة على أنفسنا وعلى الطبيعة الخارجيّة بناءً على المعرفة بالضرورات الطبيعيّة؛ ومن ثمّ هي بالضرورة نتاجُ التطوّر التاريخيّ.» كارل ماركس/ فريدريش أنغلس، الأعمال-*Werke*، برلين ١٩٦٢، المجلّد العشرون، ص. ١٠٦.

الذي للذاتيّة المحض. وستصدُق بما هي المختلفُ عن القهر والإكراه. إذّاك، لن يقرِّظ القهرُ صنيعًا للذات، ولن يسلِّم لوقت طويلٍ، بجملته الشاملة. سيخسر القهرُ ذلك العنفَ القبْليَّ الذي يُنقل من العنف الفعليّ. فكلّما كانت السببيّةُ موضوعيّةً، عظُم إمكانُ الحريّة؛ وليس هذا أقلَّ العلل في وجوب التشديد على الضرورة بالنسبة إلى من ينشُد الحريّةَ. في المقابل، كنط يطالب بالحريّة ويمنعها. ذلك أنّ تأسيس أطروحة النقيضة الثالثة، أعني أطروحة التلقائيّة المطلقة للعلّة، دَنْيَنَةً لفعل الخلق الإلهيّ الحرّ، يعتمد أسلوبا ديكارتيًّا؛ فلا يُفترَض أنّه يصدُق إلاّ لإشباع المنهج. إذ أنّ تمامَ المعرفة يتقرَّرُ عيارا لنظريّة المعرفة؛ «من دون» الحريّة، «لا يمكن البتّةَ حتّى في مجرى الطبيعة، أن تكون سلسلة الظاهرات تامّةً على جهةِ الأسباب»[٢٣]. وستكوّن الجملةُ الشاملة للمعرفة التي توضع بشكل مضمَر، على أنّها تعدل الحقيقةَ، التطابقَ بين الذات والموضوع. كنط يحدُّها بصفته ناقدا للمعرفة، ويعلّمها بصفته منظّرا للحقيقة. فالمعرفة التي ستتوفّر على مثل تلك السلسلة التامّة فلا يمكن أن تُتصوّر حسب كنط، إلاّ في سياقِ أقنمةِ فعلٍ أصلانيٍّ لحريّةٍ مطلقة، وبالتالي لن تترك خارجَها أيَّ شيء ممّا يُعطى حسّيًّا، ستكون معرفةً لن تواجه أيَّ شيء مختلف عنها. وسيتعلّق نقدُ مثل ذلك التطابق بالذروةِ الأنطولوجيّة-الوضعانيّة لمفهوم السببيّة الذاتيّ بقدْر ما أنّه سيصدُق على البرهنة الكنطيّةِ على ضرورة الحريّة التي يعْلق بها على كلّ حالٍ ومن حيث الشكلُ المحضُ، تناقضٌ بعينه. أنّ الحريّة يجب أن تكون، فهذه أكبرُ نكبةٍ(*) تحلّ بالذات المستقلّة التي تسنّ القانون. ذلك أنّ مضمون حريّتها، مضمون التطابق الذي يضُمّ كلَّ لامتطابقٍ، يتماهى مع الـ«يجبُ»، والقانونِ، والهيمنةِ المطلقة. ههنا

(*) وردت باللاتينيّة: iniuria، وتعني أيضا الأذى كما الإهانة.

يسْتعر الباثوسُ الكنطيُّ. فحتّى الحريّة يبنيها كنط باعتبارها حالةً نوعيّةً للسببيّة. والأمر عنده إنّما يتعلّق بـ«القوانين الثابتة». إذ أنّ اشمئزازَه البرجوازيَّ اليائسَ من الفوضى لا يقلّ في شيء عن نفوره البرجوازيّ المترفّع من الوصاية. بهذا أيضا يتغلغل المجتمعُ حتّى في أكثر اعتباراته شكلانيّةً. فالشكلانيُّ في ذاته هو عنصرٌ برجوازيٌّ، من حيث يخلّص من جانبٍ، الفرديَّ من التعيينات الخانقة لـ«كذلك صار الأمر وليس على خلاف ذلك»، ومن جانب آخرَ، لا يعطي الكائنَ أيَّ شيء في المقابل، فلا يستند إلاّ إلى الهيمنة وقد رُفعت إلى مصافّ المبدإ المحض. في أصل **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** لكنط، يتخفّى ما سيكوّن بعد ذلك عند كونتْ الثنائيّة السوسيولوجيّةَ لقوانين التقدّم وقوانين النظام، بما في ذلك الانتصار إلى النظام؛ إذ بما أنّ للنظام صفتَه القانونيّة، يجب أن يروّضَ التقدّمَ ويُخضعَه. تلك هي النبرةُ الطاغية التي نجدُ في القضيّة المنتزَعَة من البرهنة الكنطيّة على نقيض الأطروحة: «والحريّة (الاستقلال) إزاء قوانين الطبيعة، إنّما تحرّر بالطبع، من الإكراه والإلزام، بل أيضا من الخيط الهادي للقواعد كلّها»[٢٤]. ويفترَض أنّ هذا الخيط «ينقطع» بفعل «السببيّة اللامشروطة»، أي الفعل الحرّ للخلْق؛ وحيث ينقد كنط علميًّا، هذا الفعل الحرَّ في نقيض الأطروحة، يعتبره فعلا «أعمى»[٢٥] كما يتعامل في غير هذا الموضع، مع الواقعة العنيدة. أنّ كنط يتفكّر الحريّة على عجَلٍ باعتبارها قانونا، فهذا يشي بأنّه لا يأخذها كما الطبقةُ [التي ينتمي إليها]، على محْمل الجدّ. ذلك أنّ البرجوازيّة كانت تجمع من قبْل أن تهابَ البروليتاريا الصناعيّةَ، ومثاله في نظريّة الاقتصاد عند سميث، بين الثناء على الفرد المتحرّر وبين تقريظِ نظام سترعى فيه من جانبٍ، يدٌ لامرئيّةٌ(*) المتسوّلَ كما الملكَ، والحال أنّ التنافسَ الحرّ

(*) وردت بالإنجليزيّة: invisible hand

للنظام الإقطاعيّ، اللعبةَ العادلةَ(*)، ما يزال من جانب آخر، يتغلغل في هذا النظام. لم يزيّف الشاعر المعمِّمُ لفكر كنط، فلسفةَ المعلّم، حين سمّى النظامَ بابْن السماء المبارَك، ورسّخ في الأذهان، داخل القصيدِ نفسه، أنّه عندما تتحرّر الشعوب من تلقاء نفسها، يُخفق الرفاهُ. فلا كنط ولا الشاعر كانا يريدان أن يعلما أيَّ شيء عن كون الفوضى التي كان ذلك الجيل شاهدا عليها مع أشكال الرعب المحدودة نسبيًّا في الثورة الفرنسيّة، (وهما لا يستنكران كثيرا الشنائع التي ارتكبها المتمرّدون الشُّوان)، وليدةَ القمع الذي بقيت ملامحُه قائمةً عند الّذين ناهضوها. في البرهنة على نقيض الأطروحة، يمدح كنط «مطابقةَ القانون» على حساب «غياب القانون»، بل يتحدّث عن «وهم الحريّة»[٢٦]، وذلك بعد أنْ تخفّف عليه العبءُ مثْله مثل سار العبقريّات الألمانيّة الأخرى التي سارعت إلى الطعن في الثورة حالما قدّم لها روبيسبييرْ ما به تتحجّج، وبعد أن كانت في بادئ الأمر قد أشادت بها. فتُحمل على القوانين من باب التقريظ، صفةُ «الثباتِ» التي يُفترَض أنّها ترفعها فوق هوْل الفوضى، من دون الارتياب في أنّها قد تكوّن مباشرةً، الشرَّ الضاربَ في القِدم: أعني انعدام الحريّة. غير أنّ سطوةَ مفهومِ القانون عند كنط تتراءى من حيث أنّه يستشهد بها في البرهنة على الأطروحة كما على نقيضها، باعتبارها ما يُزعم أنّه وحدتُهما العليا.

البرهنة على نقيض الأطروحة

من المعلوم أنّ سارَ الفصل المخصَّص لنقائضيّة العقل المحض، يتوخّى الاستدلالَ بالمعاكَسة(**)؛ ففي الأطروحة ينتهج بيانَ أنّ في

(*) وردت بالإنجليزيّة: fair play

(**) وردت باللاتينيّة: e contrario، وتعني حرفيًّا: بالعكْس.

نقيض الأطروحة غلَطاً من جهة ذلك الاستعمالِ المتعالي للسببيّة الذي ينتهك مسبَّقا، نظريّةَ المقولات؛ ذلك أنّ مقولة السببيّة ستتجاوز في نقيض الأطروحة، حدودَ إمكان التجرُبة. هذا يعني مضمونيًا، إهمالَ أنّ العلْمويّةَ المتّسقةَ تحترس من مثل ذلك التطبيق الميتافيزيقيّ لمقولة السببيّة. وللتخلّص من النتيجة اللاأدريّة للعلمويّة التي لا ريب في أنّ مقالةَ العقل النظريّ تتعاطف معها، يبني كنْط نقيضَ أطروحة لا يتطابق البتّة مع الموقف العلمويّ: تُحصَّل الحريّةُ عن طريق تدمير فزّاعةٍ تُقدّ بحسب المقاس. فلا يُبرهَن إلاّ على أنّ السببيّة لا ينبغي أن تُعتبر أنّها تُعطى إيجابيًّا إلى ما لا نهاية له،- وهذا طبقا لمغزى **نقد العقل المحض**، تحصيلُ حاصلٍ سيكون الوضعانيّون آخِرَ الّذين يعترضون عليه. لكن لا ينتُج البتّة عن ذلك حتّى في سياق البرهنة على الأطروحة، أنّ سلسلة السببيّة ستتحطّم مع افتراض حريّةٍ لن يقلّ تقريرُها إيجابيّةً عن إيجابيّةِ هذه السلسلة السببيّة. للمغالطة ههنا مدى لا يمكن توقّعُه، لأنّها تُجيز تأويلَ الغامض(*) على نحوٍ موجب. فالحريّة الموجبة هي مفهوم مُعضِل يُبتكَر للمحافظة ضدّ الإسمانيّة والعلْمَنة، على أنّ عنصرا فكريًّا يكون-في-ذاته. لقد اعترف كنط في موضع مركزيّ من **نقد العقل العمليّ**، بمدار الأمر فيه، أعني تحديدا، إنقاذَ بقيّةٍ بعينها: «لكن، بما أنّ هذا القانون يتعلّق حتما بكلّ سببيّة للأشياء من حيث يقبل كيانُها التعيينَ في الزمان، سيتعيّن لو كان ذلك هو الوجهُ الذي ينبغي على نحوه أن نتصوّر أيضا كيان تلك الأشياء في ذاتها، أن نطرح الحريّةَ بما هي مفهومٌ باطلٌ وممتنعٌ. وبالتالي، إذا ما زلنا نلتمس التمسّك بالحريّة، لم يبق لنا من سبيل غير أن نحمل ببساطة، كيانَ شيء مّا من حيث يقبل التعيينَ في الزمان، وإذًا السببيّةَ التي وفق قانون

(*) وردت باللاتينيّة: non liquet، (=غيرُ الواضح).

الضرورة الطبيعيّة، على الظاهرة، والحريّةَ على عين الكيان، لكن بما هو شيء في ذاته.»[٢٧] لكأنَّ في بناء الحريّة استلهامًا لما سيُسمى بعد ذلك، في **الوشائج المصطفِية**، «رغبةً في الإنقاذ»، والحال أنّ الحريّةَ قد انكشفت إذ تُردّ إلى خاصيّةٍ للذات المتزمِّنة باطنيًا، بصفتها «باطلةً وممتنعةً». إنّها الطبيعةُ المعضلةُ للبناء، لا الإمكانُ المجرّد لنقيض الأطروحة إلى ما لا نهايةَ له، هي التي تكوّن دليلا ضدّ نظريّةِ الحريّة الموجبة. أمّا بُرهانيًا، فيمنع **نقدُ العقل المحض** الحديثَ عن ذات تتنزّل في ما وراء المكان والزمان، موضوعا للمعرفة. وكذلك تستدلّ الفلسفةُ الأخلاقيّةُ في بدايتها: «حتّى الانسان ليس بإمكانه طبقا للمعرفة التي له عن نفسه بالحسّ الباطن، أنْ يتطاول بادّعاءِ التعرّف إلى نفسه كما يكون في ذاته.»[٢٨] وهذا ما يكرّره استهلالُ **نقد العقل العمليّ** مستشهِدا باستهلال **نقد العقل المحض**[٢٩]. أنّه يتعيّن كما يصرّح كنط، أن «نضع في الوقت نفسه، لموضوعات التجرُبة، الأشياءَ في ذاتها أُسًّا لها»[٣٠]، فهذا ما يشي بنبرةٍ دغمائيّة فظّة. ومع ذلك، ليس البتّة مُعضلا دون سواه السؤالُ عن إمكان التعرّف إلى ما تكون الذات في ذاتها ولذاتها. إذ أنّ كلّ تعيين للذات يمكن تفكّرُه، كلَّ تعيين «نومينيّ» بالمعنى الكنطيّ، يتنزّل أيضا ضمن المعضلة عينها. فلكي تشارك هذه الذات النومينيّةُ في الحريّة، سيتعيّن عليها طبقا للنظريّة الكنطيّة، أن تكون خارج الزمان، «قوّة عاقلةً محضا في كيانها الذي لا يقبل التعيين وفق الزمان»[٣١].
ذلك أنّ الرغبة في الإنقاذ تجعل من هذا النومينيّ كائنا، لأنّه لولا هذا لامْتنع بإطلاق أن يُحمَل عليه أيُّ محمول، والحال أنّه لا ينبغي في الوقت نفسه، أن يقبل التعيينَ وفق الزمان. لكنّ الكيان بما هو معطى مّا ومن حيث لم يضمحلَّ في فكرةٍ محض، إنّما هو طبقا لمفهومه، قائمٌ في الزمان. ففي **نقد العقل المحض**، أي في الفصل المفرَد لاستنباط المفاهيم المحض للذهن كما في الفصل الذي يتعلّق بنظريّة

الخطاطة[٥]، تصير وحدةُ الذات صورةً محضا للزمان. وهي تُدمج وقائعَ الوعي بما هي التي لعين الشخص الواحد. فلا شميلةَ من دون ترابُط اللحظات المشمَّلَة داخل الزمان؛ وسيكون هذا الترابطُ شرطَ أكثر العمليّات المنطقيّة صوريّةً، وحتّى شرطَ صدْقيّتها. لكن طبقا لهذا، لن يكون ممكنا حمل اللازمانيّة حتّى على ذاتٍ مطلقة، طالما تعلّق الأمر أيضا في اسم «ذات» بالتفكير في شيء مّا، أيِّ شيء كان. وعلى كلّ حالٍ، مثل هذه الذات ستكون بالأحرى، زمانا مطلقا. فلا يمكن أن نتصوّر كيف أنّ الحريّة التي هي مبدئيًا، محمولُ فعلٍ يقع في الزمان ولا تأيينَ له إلاّ في الزمان، يُفترَض أنّه يمكن حملُها على ما لا زمانَ له جذريًا؛ كما لا يمكن أن نتصوّر أيضا كيف أنّ هذا الذي يعرى من الزمان إلى ذلك الحدّ سيكون بإمكانه أن يفعل في العالَم الزمكانيّ، من دون أن يصير هو نفسُه متزمّنًا ويضِلَّ في ملكوت السببيّة الكنطيّ. هو ذا منبَتُ مفهوم الشي-في-ذاته الذي ينجُم كما يهلّ الربُّ آليًا[*]. وهو يشير من حيث هو مفهومٌ غامضٌ وغيرُ محدَّد، إلى خواء في الفكر؛ إذ وحدَه عدمُ تحديده يسمح باستدعائه حسَب الحاجة إلى التفسير. وكلّ ما يريد

---

(٥) «وعليه، يتّضح الآنَ أنّ خطاطيّات الذهن بواسطة الشميلة الترنسندنتاليّةِ للمخيّلة لا تفضي إلاّ إلى وحدةِ متنوّع الحدس في الحسّ الباطن، وبتوسيطٍ إلى وحدة الإدراك الباطن بما هو وظيفةً تتناسب مع الحسّ الباطن (تَلقائيّة). فخطاطات المفاهيم المحض للذهن هي الشروط الحقيقيّة الوحيدة التي تجعل هذه المفاهيم على صلة بالمواضيع، ومن ثمّ ذاتَ دلالةٍ، ولذلك ليس للمقولات في نهاية المطاف، أيّ استعمال آخَرَ ممكنٍ سوى الإمبريقيّ، من حيث أنّها لا تصلح بواسطة أسسٍ وحدة ضروريّةٍ قبْليًا (بفضل التوحيد الضروريّ لكلّ وعيٍ في إدراكٍ باطن أصليّ)، إلاّ لإخضاع الظاهرات للقواعد الكليّة للشميلة، وجَعْلها بهذا صالحةً لتشكيلِ اقتران شاملٍ ضمن تجرُبةٍ مّا.» (كنط، **نقد العقل المحض**- *Kritik der reinen Vernunft*، مصدر مذكور، ص. ١٣٨)

(*) وردت باللاتينيّة: deus ex machina (وتعني في الأصل إجراء مسرحيًا تراجيديًا يسمح باستدعاء الآلهة على ركح المسرح من خلال مكنةٍ مهيَّأةٍ مسبّقا).

كنط التسليمَ به في صدد الشيء في ذاته هو أنّه «يستثير» الذاتَ. لكن من ثمّ، سيتعارض الشيء في ذاته بشكلٍ فظٍّ، مع الذات، ولن يكون من الممكن أن نطابقه بالذات الأخلاقيّة من حيث هي كائنٌ-في-ذاته مثْلَه، إلاّ بواسطةِ اعتبارٍ لا يستقيم، اعتبارا لم يفسِّرْهُ كنط فضلا عن ذلك، في أيّ موضع من المواضع. إذ أنّ نقد المعرفة عند كنط، يمنع الاستشهاد بالحريّة على صعيد الكيان؛ ولا يتخلّص كنط من هذا الأمر إلاّ باستحضار دائرةِ كيانٍ ستُستَثنى ولا ريب من ذلك النقد، ولكنّها ستُستثنى أيضا من كلّ حكمٍ في ما تكون بالفعل. لذلك، ما يعمل عليه كنط تجسيدًا لنظريّة الحريّة، وتوصيفا لحريّة الذوات الأحياء إنّما يشي بالتورّط في إثباتاتٍ متضاربة: «وعليه، يمكن أن نُثبت، إذا كان باستطاعتنا ذلك، أنّه لو نفذْنا إلى طريقة تفكير إنسان مّا كما تظهر في الأفعال الداخليّة والخارجيّة، وتعمّقنا في فهمها حتّى صرنا نعرف أدقّ ما يدفعه إليها ونعلم في الوقت نفسه جميعَ المسبّبات البرّانيّة التي تستثيرُها، لتمكنّا من تقدير السلوك المقبِل لذلك الإنسان بتيقّنٍ يعْدل يقينَ تقديرنا للكسوف أو الخسوف، ونؤكّد مع ذلك أنّ الإنسانَ حرّ.»[٣٢] أنّ كنط لا يستطيع حتّى في **نقد العقل العمليّ**، أن يستغني عن ألفاظ من مثْل لفظ «دافع»، فهذا ما له مضمونيًّا، دلالةٌ بعينها. ذلك أنّ العمل على تفهيم الحريّة بالكيفيّة التي تقتضيها نظريّةٌ في الحريّة، يفضي لا محالةَ عن طريق الاستعارات المستعمَلة، إلى تصوّراتٍ تُنتزَع من العالَم الإمبيريقيّ. فـ«الدافع» هو مفهوم سببيٌّ-ميكانيكيّ. ومهما صدُقت المقدّمة، ستكون الخاتمة خُلْفا. إذ أنّها لن تصلُح إلاّ في أن تُدمج ميتافيزيقيّا أيضا، ومن خلال السياق الميثيّ للمصير، الفرديَّ الذي يندرج بالطبع ضمن السببيّة الإمبيريقيّة، من حيث تحمّله باسم الحريّةِ، عبءَ خطيئةٍ لن تكون البتّة خطيئةً من منظورِ التعيين المعطى على أنّه شامل. فيُعزَّز هذا التعيينُ من خلال القول بارتكاب الخطيئة، نفاذًا إلى

دُخيْلاء الذاتيّة. وعلى كلّ حال، لم يتبقّ لمثل هذا البناء للحريّة بعد التخلّي عن العقل الذي يُفترَض أنّه يقوم عليه، إلاّ أنْ يُرهب تسلُّطيًا، مَن يحاول عبثًا أن يفكّر. لكنّ العقل من جانبه لا يعدو كونه بالنسبة إلى كنط، القدرةَ المشرِّعة. لذلك تحتّم عليه من البداية، أن يتصوّر الحريّةَ بما هي «ضربٌ جزئيٌّ من السببيّة»(٣٣). فكنط إنّما يستردّ الحريّةَ من حيث يضعها.

لحظاتٌ أنطيّةٌ ولحظات فِكرانيّة

في واقع الأمر، لا يتأسّس البناء المعْضِل للحريّة على النومينالي، بل على الفِنوميناليّ. هنا يُعايَن ذلك الطابَعُ المعطى للقانون الأخلاقيّ الذي يُجيزُ لكنْط الاعتقادَ بأنّ الحريّة كائنةٌ لا محالة. غير أنّ الطابع المعطى وهذا ما تشير إليه العبارةُ، هو ضديدُ الحريّة، هو إكراهٌ عارٍ يمارَس في المكان والزمان. فالحريّة عند كنط، تعني العقل المحضَ العمليّ الذي يُنتج بنفسه موضوعاته؛ إذ أنّ هذا «العقل العمليّ لا يتعلّق بالموضوعات لكي يعرفها، بل بقدرته الخاصّة على إنتاج هذه الموضوعات وتحقيقها (طبقا للمعرفة بها)»(٣٤). ستعْدل الاستقلاليّةُ المطلقة للإرادة المضمَرَة ههنا، الهيمنة المطلقةَ على الطبيعة الداخليّة. ويقول كنط متباهيا: «إنّ الاتّساق النظريّ هو اللازمة الكبرى للفيلسوف، وذلك ممّا لا نلقى إلاّ نادرا.»(٣٥) هذا ما لا يفترض فقط أنّ المنطقَ الشكليَّ للإتّساق المحض هو المنظَّمَة الأخلاقيّة العليا بإطلاق، بل في الوقت نفسه، أنّ كلّ دافع هو تابعٌ للوحدة المنطقيّة، وأنّ هذه الوحدة تتقدّم كلَّ ما ينتشر بالطبيعة، بل كلَّ متنوّعٍ للاّمتطابق؛ إذ في الدائرة المغلقة للمنطق يبدو المتنوّع دائما على أنّه متنافرٌ يعْدم الاتّساقَ. ومن ثمّ، تبقى الفلسفة الأخلاقيّةُ الكنطيّةُ على الرغم من حلّ النقيضة الثالثة، نقائضيّةً: طبقا للفهْم الإجماليّ، لا تستطيع تصوّرَ

مفهوم الحريّة إلاّ باعتباره قمْعا. ولذلك تحمل كلُّ أشكال تجسيد الأخلاق عند كنط، ملامحَ قمعيّة. وتجريديّتُها إنّما تتعلّق بالمضمون لأنّها تستبعد من الذات ما لا يتطابق مع مفهوم الذات. عن هذا ينتُج المنزَعُ الصارم لكنْط. فيُستدَلّ ضدّ المبدإ المتْعانيّ لا لأنّه قبيحٌ في ذاته، بل لأنّه تابعٌ للأنا المحض، بأنّه طالما تكون «اللذّة الحاصلةُ عن تصوّر وجودِ شيءٍ مّا أساسا معيّنا لاشتهاء ذلك الشيء، فهي تقوم على هيئة الذات، لأنّها تتبع كيانَ غرضٍ مّا؛ وبذلك تنتمي إلى الحسّ (الشعور)، لا إلى الذهن الذي يعبّر عن كون ارتباطِ التصوّر بموضوع مّا إنّما يحصل بالمفاهيم، لكن ليس عن ارتباطٍ بالذات وفق المشاعر.»[٣٦] لكنّ الشرف الذي يحمله كنط على الحريّة من حيث يطهّرها من كلّ ما يكدّرها، إنّما يحكم مبدئيّا وفي الوقت نفسه، على الشخص باللاحريّة. فليس بإمكان الشخص أن يخبر الحريّةَ التي تقوم على التوتّر الأقصى، إلاّ بالحدّ من دوافعه ونوازعه. وإذا كان كنط مع ذلك، في مواضع شتّى، قد انحاز بعضَ الشيء، إلى السعادة، مثلما يرد في الحاشية اللافتة الثانية للمبرهَنة الثانية من الفصل الذي يتعلّق بمبادئ العقل العمليّ، فذلك يعود إلى أنّ إنسانيّتَه كانت قد حطّمت عيارَ الاتّساق. لقد تعيّن عليه أن يستشعر بكيفيّة مبهَمةٍ، أنّه من دون مثْل هذا التعديل اللطيف، لن يكون من الممكن العيش طبقا للقانون الأخلاقيّ. سيكون تحتّم عندئذ أن يتطابق المبدأُ العقليُّ المحض للشخصيّة مع مبدإ محافظة الشخص على ذاته، ومع الجملة الشاملة لـ«مصلحته» التي تتضمّن السعادة. فيتّخذ كنط من السعادة، موقفا ملتبسًا، مثله مثل كامل الفكر البرجوازيّ الذي سيرغب في أن يضمن للفرد أسبابَ تعقّبِ السعادة(*)، ويمنعَها عنه بناءً على أخلاق العمل.

(*) وردت بالإنجليزيّة: the pursuit of happiness

ومثل هذا الاعتبار السوسيولوجيّ لا يُنزَّل من الخارج كأنّه ملحَق لا وزنَ له، ضمن النزعة القبْليّة الكنطيّة. أنّ مفرداتٍ ذاتَ محتوى اجتماعيّ ما تنفكّ تظهر في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** كما في **نقد العقل العمليّ**، فهذا قد لا يتلاءم مع المقصد القبْلانيّ. لكن من دون هذه القاعدة الخلفيّة، سيتعيّن على كنط أن يلزم الصمتَ في ما يتعلّق بمسألة التلاؤم بين القانون الأخلاقيّ وبين البشر في واقعهم الإمبيريقيّ. سيكون قد استسلم للتابعيّة حالما سيكون قد تعرّف إلى امتناع تحقيق الاستقلاليّة. فلو أراد المرءُ من باب الحفاظ على اتّساق المنظومة، أن يخلع عن تلك المفردات ذات المغزى الاجتماعيّ، معناها التبسيطيّ، ويصعّدَها إلى أفكارٍ، لما أساءَ فهمَ دلالتها الحرفيّة وحسب. ذلك أنّه ينكشف فيها الأصل الحقيقيُّ للمقولات الأخلاقيّة، بكيفيّة جدُّ عنيفةٍ تتعدّى في هذا المضمار، مستطاعَ المقصد الكنطيّ.
إذا قيل في الصيغة الشهيرة للأمر القطعيّ في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق: «افعل الفعل بحيث تعامل الانسانيّةَ في شخصك وفي شخص كلّ إنسان سواك، باعتبارها دائما وفي الوقت نفسه، غايةً، ولا تعاملها أبدًا كما لو كانت مجرّدَ وسيلة»، فإنّه من الممكن على كلّ حال، ألاّ تُفهَم «الانسانيّة»[٣٧]، القوّة الانسانيّة الكامنة في البشر، إلاّ بصفتها فكرةً ناظمةً؛ إذ أنّ الانسانيّةَ، مبدأ الكَيان الانسانيّ، لا جملةَ البشر جميعا، لم تتحقّق بعدُ. ومع ذلك، لا ينبغي التخلّص ممّا ينضاف إلى المفردة، مغزًى واقعانيّا: أعني اعتبار كلّ واحدٍ ممثّلا للنوع البشريّ، لا مجرّدَ وظيفةٍ ضمن مسار التبادل. فما يشدّد عليه كنط بكيفيّة حاسمةٍ، فرقا بين الوسيلة وبين الغاية، هو من منظور اجتماعيٍّ، الفرق بين الذوات بما هي سلعةُ قوّة العمل التي يُجنى الربحُ منها، وبين البشر الذين مع أنّهم سلعة، يبقون ذواتٍ تُرصد لأجلها حركةُ الدولاب برمّته الذي ينساها ولا يُشبعها إلاّ لماما. من دون هذه

المنظوريّة ستضلّ صيغةُ الأمر [القطعيّ] في الخواء. لكنّ عبارة «أبدًا. . . مجرّدَ» هي طبقا لملاحظةٍ لهوركهايْمرْ، واحدةٌ من تلك الصيغ الحصيفة المُحكَمة التي يعتبر فيها كنط الإمبيريّا حتّى في تشكّلها الأشنع، أعني الاستغلال، شرطا من شروط تحصيل الأحسن، وذلك لئلاّ تفقد اليوطوبيا سهْمَ تحقّقها، كما يطوّر هذه الفكرةَ بعد ذلك في فلسفة التاريخ، ضمن مفهوم التعارض. هنا يُقال «إنّ الوسيلة التي تستخدمها الطبيعةُ لتنجح في تطوير هيئاتها إنّما هي تعارُضُ هذه الهيئات نفسها ضمن المجتمع، ولكن شريطةَ أن يكون هذا التعارضُ في نهاية المطاف، العلّةَ في نظام مقنَّن لهذا المجتمع. أعني بالتعارض ههنا الاجتماعَ اللاإجتماعيَّ للبشر، أي ميلَهم إلى الانضمام إلى المجتمع، ولكنّه ميلٌ يتلازم مع نفور يتهدّد هذا المجتمعَ دوما بالتفكيك. فللإنسان نزوعٌ إلى الاجتماع لأنّه يشعر في مثل هذا الوضع، أنّه أكثرُ من إنسان، أي أنّه يطوّر هيئاتِه الطبيعيّة. لكنّه يُظهر أيضا نزوعا كبيرا إلى التوحّد (الانفصال)، لأنّه في الآن عينه، يجد في نفسه خاصيّةَ اللاإجتماع التي تجعله يريد توجيهَ كلِّ شيء إلى شخصه، ومن ثمّ يتوقّع المعاندةَ من كلّ حدْب وصوب، كما يعلم أنّه من جانبه، مضطرٌّ لمعاندة الآخرين. وإنّها هذه المعاندةُ هي التي توقظ قوى الانسان كلَّها، وتدفعه من ثمّ، إلى مجاوزة الكسَل، وإلى أن يحتلّ بدافعِ التفوّق أو السيطرة أو الجشع، مكانةً بين نظرائه الذين لا يُطيقهم إلاّ قسرا ولا يستطيع مع ذلك الاستغناءَ عنهم.»[٣٨] وعليه، مبدأ «الانسانيّة غايةً في ذاتها»[٣٩] ليس مجرّدَ مسألة باطنيّة على الرغم من كلّ نيّة أخلاقيّة، بل هو تخصيصٌ لتحقيقِ مفهومٍ في الانسان، لا محَلَّ له بما هو مبدأ اجتماعيٌّ ومع أنّه مستبطَنٌ، إلاّ في كلّ فرديّ. لم يكن كنط يغفل عن الدلالة المزدوجة للفظِ «إنسانيّة» من حيث يعني فكرةَ الكيان الانسانيّ والمفهومَ الشاملَ للبشر جميعا. ولقد نزّل كنط تلك

الدلالة ضمن النظريّة بحسّ جدليّ عميق وإن تلاعبًا بالألفاظ أيضا. بعد ذلك، ما انفكّت طريقته في الكلام تتمايلُ بين عبارات أنطيّة وأخرى تتعلّق بالفكرة. فمعلومٌ أنّ الذوات البشريّةَ الحيّةَ «كائناتٌ عاقلة»(٤٠)، كما يصدُق أيضا عند كنط أنّ «الملكوت الكليّ للغايات في ذاته»(٤١) الذي يُفترض أنّه متطابقٌ مع الكائنات العاقلة، يتعالى عليها. فكنط ما كان ليرغب في التسليم بفكرة الانسانيّة للمجتمع القائم ولا في أن يتركها تتبخّر خيالا وهْمًا. كذلكَ يتنامى التوتّرُ ضمن علاقته الملتبسة بالسعادة، حدَّ القطيعة. من جانب، يدافع كنطْ عن السعادة من خلال مفهوم «أن يكون المرءُ خليقا بالسعادة»، ومن جانب آخرَ يطعن فيها باعتبارها تابعةً، ومثاله حيث يرى أنّه حتّى «السعادة الكليّة»(٤٢) لا تتلاءم مع قانون الإرادة. أمّا إلى أيِّ حدّ كان كنط على الرغم من الطابَع القطعيّ للأمر [الأخلاقيّ]، قد امتنع عن أنطَجته بلا استثناء، فهذا ما يتأكّد من خلال قوله: «إنّ مفهوم الخير والشرّ لا ينبغي تحديدُه قبْل القانون الأخلاقيّ (مع أنّه قد يبدو من المحتَّم أن يقوم ذلك المفهومُ من هذا القانون مقامَ الأسّ)، بل (كما يحصل في هذا الموضع) بعْدَه وبواسطته»(٤٣). فالخير والشرّ ليسا كائنيْن في ذاتهما ضمن مراتبيّة أخلاقيّة-فكريّة، بل هما ما يضعه العقلُ؛ وكذلك تنفذ الأسمانيّةُ عميقا في الصرامة الكنطيّة. لكن من حيث يربط كنط المقولات الأخلاقيّة بالعقل الحافظ لنفسه، لم تعدْ تتنافر كثيرا مع السعادة التي كان كنط يقابلُها بها على نحوٍ صارم. فالتغييرات التي يشهدُها موقفُه من السعادة على مرّ **نقد العقل العمليّ**، ليست تنازلاتٍ متهافتةً لتقليد أخلاقِ الخيرات: بل هي بالأحرى ومن قبْل هيغل، أنموذجٌ لحركةِ المفهوم. ذلك أنّ الكليّة الأخلاقيّة تنقلب شئنا أم أبيْنا، جهةَ المجتمع. وهذا ما يتبدّى مع الحاشية الأولى للمبرهَنة الرابعة للعقل العمليّ: «وبالتالي، الصورة البسيطة لقانون مّا يقيّد المادّةَ، لا

بدّ أن تكون في الوقت نفسه، العلّةَ في إضافة هذه المادّة إلى الإرادة، لكن ليس في افتراضها. هبْ أنّ المادّة على سبيل المثال، هي سعادتي الخاصّة. إذا نسبتُ هذه المادّة إلى كلّ امرئ (كما يسعني أن أفعل حقّا عند الكائنات المتناهية)، فإنّه لا يمكن أن تصير إذّاك قانونا عمليّا موضوعيّا إلاّ عندما أضمّ إلى هذه السعادة سعادةَ الآخرين. وإذًا القانون الذي يقتضي سعادة الآخرين لا يحصُل عن افتراضِ أنّ المقتضى موضوعٌ لطوْعِ إرادة كلّ امرئ، بل يحصل ببساطة، عن أنّ صورة الكليّة التي يقتضيها العقلُ شرطا حتّى يعطي لمسلَّمةِ حبّ الذات الصلاحيّةَ الموضوعيّةَ لقانون مّا، قد صارت الأساسَ المعيِّن للإرادة. وعليه لم يكن الموضوعُ (سعادة الآخرين) الأساسَ المعيِّن للإرادة، بل مجرّدُ الصورة المشرِّعة هي وحدها التي كانت ما به حدّدتُ مسلّمتي الأخلاقيّة القائمة على الميْل حتّى أهبَها كليّةَ القانون وأجعلَها على ذلك النحو مطابقةً للعقل العمليّ المحض. عن هذا التحديد وحده، وليس عن زيادة باعثٍ خارجيّ، كان من الممكن إذّاك حصولُ مفهومِ لزومِ توسيع المسلَّمَة في حبّ الذات إلى سعادة الآخرين.»[٤٤] يُلغى مذهبُ الاستقلال المطلق للقانون الأخلاقيّ عن الكيان الإمبيريقيّ، وحتّى بالنظر إلى مبدإ اللذّة، من حيث تجسّد الصياغةُ الجذريّة والكليّةُ للأمر [الأخلاقيّ] التفكيرَ في الأحياء.

نظريّةُ الحريّة قمْعيًّا

إلى جانبِ ذلك، تحافظ الأخلاقُ الكنطيّةُ على بُعدها القمعيّ. ويطغى هذا البعدُ بلا أدنى تلطيفٍ، في الحاجة إلى العقاب[٥]. لم

---

(٥) طبقا لمغزى نقد العقل المحض، ما زلنا نعثُر فيه على المقصد المقابل: «كلّما كان التشريع والحكم مطابقيْن لتلك المثُل، ندُرت العقوباتُ، ومن المعقول تماما

نلتقط الجملَ التالية من المصنَّفاتِ المتأخّرة بل من **نقد العقل العمليّ**:

«كذلك الأمرُ عندما نضع القانون الأخلاقيَّ نصبَ عينيْ امرئٍ يُخْلص النيّة (أو يضع نفسه هذه المرّة في الفكر وحسب، في موضع الانسان الذي يخلص النيّة)، ويتعرّف في هذا القانون على سَوءَة الكاذب، فإنّه سرعان ما يترك عقلُه العمليُّ (في الحكم على ما ينبغي أن يحدث من جانبه) المنفعةَ، ليتّحد بما يحفظ الاحترام إزاء شخصه خاصّةً (أي بالصدق). أمّا المنفعة فيمكن لأيّ امرئ بعد أن تكون قد أفرِدت وطُرحت من أيّ تذيُّل بالعقل (الذي يصبّ كلّه في جهة الواجب)، أن يَخبر في حالات أخرى كيف تعرض مقترنةً بالعقل، ولكن بلا ريب، ليس في الحالة التي ستتعارض فيها مع القانون الأخلاقيّ الذي لا يطرحه العقلُ أبدًا، بل ما ينفكّ يتّحد به اتّحادا جوّانيّا.»[٤٥] في ازدرائه للشفقة يتوافق العقلُ العمليُّ المحضُ مع تشدُّد نيتشه الذي هو ضديدُه:

«حتّى ذلك الشعورُ بالشفقة والتعاطفُ الليّنُ إذا تقدّما إعمالَ الرويّة في ما هو واجب، وصارا أساسا معيّنا، فإنّهما يؤذيان حتّى الأشخاصَ الذين يحسنون التفكير، ويُربكان مسلّماتِهم المترويّةَ ويجعلانهم يتمنّون لو كانوا اطّرحوها فلم يخضعوا إلاّ إلى العقل المشرِّع.»[٤٦] في بعض الأحيان، يتقوّى سهمُ التابعيّةِ الذي يخالط التكوينَ الداخليّ للإستقلاليّة، إلى أن يصير حنقا من ذلك العقل الذي يُفترض أنّه مصدر الحريّة. عندئذ يرجّح كنط كفّةَ نقيض الأطروحة في النقيضة الثالثة: «ولكن حيث يتعطّل التعيينُ طبقا لقوانين الطبيعة، يتعطّل أيضا كلُّ تفسير، فلا يبقى من شيء بعدُ إلاّ الدفاع، أي دفع اعتراضات من

أن نؤكّد (كما فعل أفلاطون)، أنّه لو كان التشريع متناسقًا كليًّا معها لما كانت حاجةٌ لأيِّ عقوبة». (كنط، **نقد العقل المحض**-*Kritik der reinen Vernunft*، مصدر مذكور، ص. ٢٤٨)

يزعمون أنّهم نظروا نظرةً أعمق في ماهيّة الأشياء، ومن يتجاسرون لذلك على إعلان امتناع الحريّة.» ذلك أنّ الظلاميّة تتداخل مع طُقس العقل بصفته هيمنةً مطلقة.[٤٧] واللُزُوم الذي يصدر كما يقول كنط، عن الأمر القطْعيّ، إنّما يناقض الحريّةَ التي يُفترَض أنّها تتركّز فيه لتجد تعيينها الأعلى بإطلاق. وليست هذه آخرَ العلل التي تدفع إلى تقديم الأمر [الأخلاقيّ] مخلَّصًا من كلّ إمبيريّةٍ، بصفته «واقعةً»[٤٨] لا تحتاج إلى أيّ امتحان بواسطة العقل، على الرغم من الفصل بين الواقعانيّة وبين الفكرة. فتبلغ نقائضيّةُ النظريّة الكنطّية في الحريّة ذُروتَها في أنّ القانون الأخلاقيَّ يصدُق عندها بلا توسيطٍ، باعتباره عقليًّا وغيرَ عقليّ؛ هو عقليٌّ لأنّه يُردّ إلى عقل منطقيّ محض من دون مضمون؛ وهو غيرُ عقليّ لأنّه سيتعيّن التسليم به في هيئته المعطاة، ولا ينبغي تفسيرُه قدُما؛ وكلّ محاولة في هذا الاتّجاه هي هرطقةٌ تستدعي اللّعنة. النقائضيّة لا تُلقى على عاتق الفيلسوف: فالاتّساق المنطقيُّ المحضُ الذي يتساهل مع المحافظة على الذات من دون تفكُّر ذاتيّ، هو في ذاته أعمى، غيرُ عقليّ. إنّ طريقة كنط البغيضةَ في الحديث عن «التعقّل» التي تنعكس بعد ذلك على «المماحكة» عند هيغل، وتشنّع بالعقل من دون تمييز وجيهٍ، تقترن على الرغم من التناقض اللافتِ، بأقنمة العقل في ما أبعدَ من الغايات العقليّة كلّها. إذّاك يصير العقلُ(*) إلى نفوذٍ غيرِ معقول.

التجريب الذاتيّ للحريّةِ ولِلاّحريّة

يعود هذا التناقضُ إلى التناقض الموضوعيّ بين تجريب الوعي لذاته وبين علاقته بالجملة الشاملة. فالفرد يشعر بأنّه حرّ من حيث يكون قد عارض المجتمعَ، ويستطيع أن يواجهه أو يواجه الآخرين، مع أنّ

(*) وردت باللاتينيّة: ratio

هذا المستطاع يبقى محدودا أكثر ممّا يعتقد. وحريّته هي في المقام الأوّل، حريّة المرء الذي يتعقّب غاياته التي لا تُستغرَق في الحال، ضمن غايات المجتمع. بهذا المعنى تتطابق الحريّةُ مع مبدإ الفَرْدَنة. هذا الجنس من الحريّة يكون قد تملّصَ من المجتمع الابتدائيّ؛ ذلك أنّها حريّةٌ تكتسب بعضَ حقيقةٍ داخل مجتمع ما ينفكّ يرْسخ من العقلانيّة. لكن في الوقت نفسه، بقيت هذه الحريّةُ داخل المجتمع البرجوازيّ، ظاهرا وهْمًا مثلها مثل الفرديّة بعامّة. أمّا نقد حريّة الإرادة، كما نقدُ الجبْريّة، فيعني نقدَ هذا الوهم. إذ أنّ قانون القيمة ينفرض فوق رؤوس الأفراد الأحرار شكليًّا. وطبقا لتصوّر ماركس، هم ليسوا أحرارا من حيث ينفّذون قسْرا ذلك القانونَ، ويثبُت هذا بالطبع كلّما نمت التناقضاتُ الاجتماعيّة التي في سياقها دون سواها، كان تصوّرُ الحريّة قد نشأ. ذلك أنّ مسار تحرير الفرد، بما هو وظيفةُ مجتمعِ التبادل، قد انتهى إلى إلغاء الفرْد من خلال إدماجه. وما كانت الحريّة قد أنتجتْه، إنّما ينقلب إلى انعدامِ حريّة. فالفرد بما هو ذاتٌ برجوازيّة لها نشاطٌ اقتصاديّ، كان حرّا من حيث أنّ المنظومة الاقتصاديّة كانت قد اقتضتْ بعضَ استقلاليّة لتكون خدّامة. ومن ثمّ، كانت حريّةُ الفرد من الأصل، ملغاةً افتراضيًّا. فالحريّة التي كان يتباهى بها، كانت أيضا كما سبق هيغل إلى معاينته، عنصرا سلبيّا، استهانةً بالحريّة الحقّ؛ أعني أنّها كانت تعبيرا عن عرَضيّة المصير الاجتماعيّ لكلّ فرديّ. لقد كانت الضرورةُ الفعليّةُ ضمن الحريّة، التي كانت تنزع إلى التقرُّرِ والوجوب بملء اليديْن كما كانت تُثني على ذلك الإيديولوجيا المشطّةُ في الليبراليّة، غطاءً لضرورة المجتمع الشاملة، الضرورةَ التي كانت تُكره الفردَ على الفظاظة والخشونة(*) إذا كان يرغب في البقاء على قيد

(*) وردت بالإنجليزيّة: ruggedness

الحياة. حتّى المفاهيم التي تستغرق في التجريد لتبدو على أنّها قريبةٌ من الثبات، تتبيّن في هذا المضمار، بصفتها مفاهيمَ تاريخيّة. كذلك هو مفهومُ الحياة. والحال أنّ الحياة ما تنفكّ تعيد إنتاجَ نفسها ضمن أحوالِ انعدام الحريّةِ، يفترض مفهومُها بالمعنى الذي يختصُّ به، إمكانَ ما لا يكون منغلقا، إمكانَ تجرُبة مفتوحة، إمكانا كان قد تقلّص كثيرا حدَّ أنّ لفظ «حياة» صار له وقعُ المواساة الخاوية. لكنّ الضرورة التي يخضع لها فعلُ الفردِ البرجوازيّ لا تَقلُّ تشوُّها عن حريّته. فهذه الضرورةُ ليست شفّافةً كما سيقتضي مفهومُ القانون ذلك، بل تطالُ كلَّ ذات فرديّةٍ كأنّما هي عرَضٌ اتّفاقٌ، تمديدا للمصير الأسطوريّ. لقد حافظت الحياةُ على هذا السلبيِّ بُعدا كان قد اتُّخِذ عنوانا لمقطوعة بيانو-بأربع أيْدٍ، لشوبرتْ: **أعصايرُ الحياة**. إذ تتبدّى في فوضى إنتاج السلع، الطبيعةُ الابتدائيّةُ للمجتمع كما نجد لها صدًى في لفظ «حياة» مقولةً بيولوجيّة لكائن اجتماعيّ بالجوهر. لو كان مسارُ إنتاج المجتمع وإعادةِ إنتاجه شفّافا بالنسبة إلى الذوات ومحدَّدا بوساطتها، لما تقاذفتْها من دون حوْل ولا قوّة، أعاصيرُ الحياة المظلَمّةُ. ومن ثمّ سيكون قد زال ما تعنيه الحياةُ على هذا النحو، بما في ذلك الهالةُ المحتومةُ التي كان الأسلوبُ الجديد على مرّ العصر الصناعيّ، قد خلعَها على لفظ 'حياة'، تبريرًا للاّمعقوليّة القبيحة. أحيانا، تنشرُ كانيّةُ هذا العقّار البديلِ ظلالَها المؤنِسة: فاليومَ أيضا، صار الأدب الذي كان يعالج في القرن التاسع عشر، الخيانةَ الزوجيّة، مُهمَلا، باستثناء أمّهاتِ إنتاجاته التي كانت تستشهد بالنماذج التاريخيّة لذلك العصر. فكما لم يتجاسر أيُّ مديرِ مسرحٍ على تقديم مسرحيّة [فردريش] هِبِّلْ، غيجيسْ لجمهورٍ تأبى السيّداتُ فيه التخلّي عن ثوب السباحة، إذ أنّ الخوف من المغالطات التاريخيّة التي تتعلّق بالموادّ، وغيابَ التماسف الاستطيقيّ يشيان ببعضِ بربريّةٍ، كذلك سيحدثُ حين ستكون الانسانيّةُ

قد تخلّصت من مآزقها، في ما يتعلّق تقريبا، بكلّ ما يزال اليومَ، يصدُقُ على الحياة ولا يَخدع إلاّ في إنكار مدى انحسارها وتقلّصها. لكن إلى ذلك الحين، تبقى الشرعيّة الطاغية على طرف النقيض من الفرديّ ومصالحه. وليس بالإمكان في سياق شروطِ اقتصادٍ برجوازيّ، تغييرُ أيّ شيء من ذلك؛ إذ أنّه لا يمكن الاجابةُ في هذا السياق، عن سؤالِ قيام حرّيةِ الإرادة أو عدم حريّتها. فهذا السؤال هو من جانبه، انعكاس للمجتمع البرجوازيّ: مقولةُ الفرد التي هي في الحقيقة، تاريخيّةٌ، تفصل بكثيرٍ من المغالطة، هذا السؤالَ عن الديناميّة الاجتماعيّة وتعالج كلَّ فرديّ بصفته ظاهرةً أصلانيّة. ومن ثمّ، الخضوع لإيديولوجيا المجتمع الفردانيّ أفضى إلى استبطانٍ للحريّة فاسدٍ؛ وهذا ما يحول دون كلِّ ردٍّ حاسمٍ على الإيديولوجيا. إذا كانت أطروحةُ حريّة الإرادة تُثقل كاهل الأفرادِ التابعين بالجور الاجتماعيّ الذي ليس بمقدورهم أن يغيّروا منه أيَّ شيء، وما ينفكّ يُذلُّهم بإلزاماتٍ يجب عليهم الاستسلام لها، فإنّ أطروحةَ اللاحريّة تمدّد في المقابل وميتافيزيقيًّا، سطوةَ المعطَى، وتتقرّر ثابتةً، فتدفع الفردَ إلى الخنوع، ما لم يكن بعدُ ميّالاً من نفسه إلى الخنَع والذلّ من حيث لن تتبقّ له على كلّ حالٍ، أيُّ حيلةٍ أخرى. تسلُك الجبْريّةُ كما لو كان إبطالُ الصفة الانسانيّة، سلعنةُ قوّة العمل التي تطوّرت إلى كلٍّ شاملٍ، يكوّنان ماهيّةَ الانسان بإطلاق، من دون اعتبار أنّ طابَع السلعة محدودٌ بقوّة العمل التي ليست لها قيمة تبادل وحسب، بل لها أيضا قيمةُ استعمال. وإذا أُنكرت حرّيةُ الإرادة بإطلاق، يُختزَل البشرُ بلا تحفُّظ، في الشكل النمطيّ لسلْعنة عملهم في الرأسماليّة المتقدّمة. فليست الجبْريّة القبْلانيّةُ أقلَّ مغلوطيّةً من نظريّة حريّة الإرادة التي تتجرّد في خضمّ مجتمعِ السلع، من هذا المجتمع. ذلك أنّ الفردَ نفسَه يكوّن لحظةً من مجتمع السلع؛ وعليه تُحمَل التّلقائيّة المحضُ التي ينتزعها

المجتمعُ منه. فحالما تضع الذاتُ إمّيةَ حريّةِ الإرادة ولاحريّتِها التي لا مناص منها، تكون قد فُقدت وتاهت. كلُّ أطروحة جذريّة هي كاذبة. ومن ثمّ تتطابق في العمق، أطروحةُ الجبريّة وأطروحةُ الحريّة. فكلتاهما تناديان بالهويّة وبالتطابق. إذ بالردّ إلى التلقائيّة المحض، تُخضَع الذواتُ الإمبيريقيّة إلى القانون نفسه الذي يتوسّع بما هو مقولةُ السببيّة، إلى جَبْريّة. ربّما سيكون البشر الأحرار قد تحرّروا أيضا من الإرادة؛ ولكنّ الآكدَ هو أنّ الأفراد لا يكونون أحرارا إلاّ في مجتمع حرّ. سيزول مع القمع الخارجيّ، القمعُ الداخليُّ، على الأرجح بَعد أمَدٍ طويل وتحت التهديد الدائم للانْتكاس. والحال أنّ التقاليد الفلسفيّةَ تخلط من منظور القهر والقمع، بين الحريّة والمسؤوليّة، ستتحوّل الحريّةُ إلى ذلك السهم الفعّال الذي لكلّ فرديٍّ بلا خيفةٍ: سهمُه في كُلٍّ ما عادَ يحنّط المشاركَةَ مؤسّساتيًا، ولكن حيث ستكون لهذه المشاركة تبعاتٌ ونتائجُ فعليّة. ليست النقيضةُ القائمةُ بين تعيين الفردِ وبين المسؤوليّة الاجتماعيّة التي تناقضُ ذلك التعيين، استعمالا خاطئا للمفاهيم، بل هي فعليّةٌ حاقّةٌ، أعني أنّها التشكّل الأخلاقيُّ لانعدام المؤالفة بين الكليّ والجزئيّ. أنّه حتّى هتلر وأصحابُه المُسُوخُ هم طبقا لرأي أيِّ عالِم نفسانيٍّ، عبيدٌ لطفولتهم الباكرة، نتاجاتٌ للتشوُّه، وأنّه لا يمكن مع ذلك تبرئةُ القلّة القليلة منهم الذين وقع القبض عليهم، بما أنّ الجريمة النكراءَ لا ينبغي أن تتكرّر إلى ما لا نهايةَ له، الجريمةَ التي كانت تُبرَّر في لاوعي الجماهير ما لم تضربْهم السماءُ بالصاعقة، فهذا ممّا لا يمكن تلطيفُه وتلميعُه بواسطة بناءاتٍ نظريّةٍ تابعةٍ من مثْل الضرورةِ النافعة التي تتعارض مع ضرورة العقل. ليس الفردُ بشرًا إلاّ حالما تُدرك دائرةُ الفَرْدَنة برمّتها، بما في ذلك بُعدُها الأخلاقيّ، على أنّها ظاهرةٌ حاقّةٌ. في بعض الأحيان وبالنظر إلى يأس الأفراد من وضعيّتهم، المجتمعُ برمّته هو الذي يمثّل بالنسبة

إليهم، الحريّةَ التي تعترض على انعدام حريّتهم. ومن جانب آخرَ، لا تبقى صورةُ الحريّة قائمةً ضدّ المجتمع، في عصر القمع الاجتماعيّ الكونيّ، إلاّ ضمن ملامح الفردِ الذي يُنكَّل به أو يُسحَق سحْقا. فلا يمكن البتُّ نهائيًا في معرفة أين تلجأ الحريّةُ تاريخيًا في كلّ طور من الأطوار. ذلك أنّ الحريّةَ تصير عينيّةً مع التشكّلات المتحوّلة للقمع: أعني في سياق مقاومتها. لقد كانت حريّةُ الإرادةِ قائمةً طالما أراد البشرُ التحرّر. لكنّ الحريّةَ نفسَها متشابكةٌ مع اللاحريّة، حدَّ أنّ انعدامَ الحريّة لا يكبتُ الحريّةَ وحسب، بل يكمن فيها أيضا، شرطُ مفهومها. فلا ينبغي إفراد هذا المفهوم مثله مثْل أيِّ مفهوم فرديّ آخَرَ، باعتباره مطلقا. إذ من دون وحدة العقل وإكراهه، ما كان ليتفكّر قطُّ شيءٌ من قبيل الحريّة، بل ما كان ليوجَد أصلا؛ وهذا ما يُتحقَّق منه في الفلسفة. فلا نتوفّر على أيّ أنموذج للحريّة ما عدا الذي لوعيٍ سيتدخّل في التقويم الشامل للمجتمع، كما في تركيب الفرْد من خلال ذا المجتمع. وليس هذا لذلك، وهْما بالتمام، لأنّ الوعي من جهة ما هو طاقةٌ غريزيّةٌ متفرِّعةٌ هي في حدّ ذاتها، دافعٌ، هو أيضا لحظةٌ من لحظات ما يتدخّل فيه. فلو لم تكن هذه الوشيجةُ التي ينكرُها كنْط بتشنُّجٍ، لما كانت أيضا فكرةُ الحريّة التي لأجلها يرفض كنط التسليم بالوشيجة.

في أزمةِ السببيّة

في الأثناء يبدو أنّه يحدثُ أيضا الشيءُ نفسُه لنقيض فكرة الحريّة، أي لمفهوم السببيّة؛ وذلك طبقا للميل الكليّ إلى النسخ الكاذب للتناقضات من حيث أن الكليّ يقوم من الأعلى على تصفية الجزئيّ بواسطة مطابقته. ولا يتعلّق الأمرُ في هذا المضمار، باختصار المسألة بالعودة إلى أزمة السببيّة في العلوم الطبيعيّة. فهذه الأزمةُ لا تصدُق هنا

بصريح العبارة، إلاّ على مجال المجْهريّات؛ ومن جانب آخرَ، صيغُ السببيّة عند كنط، هي على الأقلّ في **نقد العقل المحض**، موسّعةٌ جدّا حتّى أنّها على الأرجح، تتركُ مجالاً لحتْميّاتٍ ما تزال ثبوتيّة. ذلك أنّ علومَ الطبيعة التي تكتفي حتّى بالنظر إلى السببيّة، بتعريفات إجرائيّةٍ محايثة لمناهجها، والفلسفةَ التي لا يمكنها أن تستغني عن تحليل السببيّة إذا كانت تريد أن تتعدّى مجرّد تكرار ميتودولوجيا علوم الطبيعة من حيث تجريدُها، قد انفصلتْ عن بعضها البعض بكيفيّة بائسة، والحاجةُ وحدها لا تكفي للأْم الصدع بينها. لكنّ أزمةَ السببيّة تتراءى أيضا حيثُ يمتدّ سهمُ التجرُبة الفلسفيّة، أعني المجتمعَ المعاصر. لقد كان كنط قد سلّم بإرجاعِ كلّ وضْع إلى علّته، منهجا للعقل لا مشاحّة فيه. لكن من الممكن أنّ العلومَ التي كثيرا ما تجتهد الفلسفةُ في أن تنتصبَ مدافعاً عنها بقدر ما تبتعد عنها، لا تعتمد السلاسلَ السببيّة بقدر ما تتوخّى شبكاتٍ سببيّةً. لكنّ هذا ما يكوّن أكثرَ من شهادة عارضةٍ على الالتباس الإمبيريقيِّ للعلاقات السببيّة. فبدلَ أن تكون السببيّةُ قد حدّدت الظاهرةَ أُحاديّا، ضمن سلسلة الزمان، سيتعيّنُ التعرّفُ إلى الوعي بكامل السلاسل السببيّة التي تتقاطع في كلّ ظاهرة، وعيًا يعتبره كنط نفسُه جوهريّا بالنسبة إلى مقولة السببيّة، من حيث يكوّن على حدّ عبارته، قبْليًّا بعينه: ما من حدث فرديّ يُستبعَد من تلك الكثرة. أمّا لاتناهي التشابك والتقاطعِ فيمنع مبدئيّا وليس عمليّا وحسب، تكوُّنَ سلاسل سببيّة أحاديّة كما تشير إلى ذلك على حدّ سواء، أطروحةُ النقيضة الثالثةُ ونقيضُ أطروحتها. حتّى الأسئلة التاريخيّةُ المكينةُ التي ما زالت تتنزّل عند كنْط، ضمن مجرى متناه، تتضمّن أفقيًّا إن صحّت العبارة، ذلك اللاتناهي الموجب الذي يتعلّق به النقدُ في فصل النقيضات. ويتغافل كنط عن ذلك كما لو كان يُلبّس على طريقة الريفيّ، المواضيعَ الممكنةَ كلَّها بعلاقاتٍ مبسّطة. فما من

ثنيّةٍ تفضي انطلاقا من نموذج كنط، إلى تعيينات سببيّة مطوَّرة. وبما أنّه لا يعالج العلاقة السببيّة إلاّ بما هي مبدأ، فإنّه يغفل عمّا يقتضيه المبدأ تشابكاً مبدئيًّا. هذا التقصير مشروطٌ بنقل السببيّة إلى الذات الترنسندنتاليّة. فتُختزَل السببيّةُ من جهة ما هي شكلٌ محضٌ لحتميّة القانون، في أحاديّة. أمّا إدراج «التفاعل» ذي الصيت السيّئ، ضمن لائحة المقولات، فهو المحاولة المتأخّرة لتفادي النقص، ويَشهد أيضا بشكلٍ مبكّر، على بزوغ أزمة السببيّة. وإذا كانت خطاطةُ السببيّة كما لم تغفل عن ذلك مدرسةُ دوركايْم، تحاكي علاقةَ النشوء المبسَّطة، فإنّ هذه العلاقة تقتضي أيضا السببيّةَ لتفسيرها. فهذه السببيّةُ تختصّ ببعْدٍ إقطاعيٍّ، إن لم يكن كما هو الحال عند أناكسيمندر وهيراقليطس، بُعدا لعلاقة قانونيّة ضاربة في القِدم، أعني حقّ الانتقام. ذلك أنّ مسار إبطال الميثولوجيا كان قد كبح السببيّةَ من حيث هي وريثةُ الأرواح التي تفعل في الأشياء، بقدر ما كان قد عزّزَها باسْم القانون. إذا كانت السببيّةُ الوحدةَ الحقيقيّةَ ضمن التنوّع والكثرة، السببيّة التي كان شوبنهاوْر يفضّلها بما هي كذلك، على بقيّة المقولات، فإنّه ثمّة في عصر البرجوازيّة، سببيّةٌ بقدر ما أنّه ثمّة منظومةٌ. وكلّما كانت العلاقاتُ بيّنةً، كان من اليسير على المرء التحدّثُ عن السببيّة في التاريخ. لقد تسبّبت ألمانيا الهتلريّة تحديدا، في الحرب العالميّة الثانية، كما كانت ألمانيا الفلْهِلْميّة تسبّبت في الحرب العالميّة الأولى. لكنّ النزعةَ تنقلب. وفي نهاية المطاف، توجد درجةٌ في المنظومة، ما يقوله الشعار الاجتماعيُّ إدماجًا، تجعل من حيث هي التبعيّةُ الكونيّة للّحظات جميعا، الكلامَ عن السببيّة مُهمَلا لاغيًا؛ إذ من العبث داخلَ مجتمعٍ أحاديّ، البحثُ عمّا يُفترَض أنّه قد كان العلّة. ذلك أنّه ليس من علّة سوى هذا المجتمع عينه. لقد ارتدّت السببيّةُ إن جازت العبارة، إلى الكلّ الشامل؛ ووسطَ منظومته، تصير إلى ما لا يمكن أنْ

نتبيّن. فكلّما تخفّف مفهومُ السببيّةِ تجريديًّا في سياقِ ما يقتضي العلمُ، تقلّص إمكانُ أن تُرجع بشكل بديهيّ، حبيكةُ المجتمع المجمْعَن كونيًّا، وضعيّةً مّا إلى وضعيّة فرديّة أخرى، من حيث أنّ هذه الحبيكةَ قد تكثّفت إلى أقصى درجة. فكلّ وضع يرتبط أفقيًّا كما عموديّا، بالأوضاع الأخرى جميعا، يخلع عليها تلوينتَه كما تؤشّره هي بتلويناتها. أمّا النظريّة التي كان فيها التنويرُ قد انتهى إلى استعمال السببيّة سلاحا سياسيًّا حاسما، والنظريّةُ الماركسيّة في البنية الفوقيّة والبنية التحتيّة، فتكادان تبقيان بشيء من البراءة، متخلّفتيْن عن وضعٍ قائمٍ تتشابك فيه بلا انفصالٍ، أجهزةُ الإنتاج والتوزيع والهيمنة مع العلاقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة ومع الإيدولوجيّات، وحيث يصير البشرُ الأحياءُ قطعةً من الإيديولوجيا. حين لم تعُد هذه النظريّةُ تُضمّ إلى الكائن من باب التبرير أو التتمّة، بل غدتْ إيهاما بأنّ ما هو كائنٌ لا رادّ له، ومن ثمّ له مشروعيّتُه، يكون النقد الذي يعتمد العلاقةَ السببيّة الأحاديّةَ بين البنية الفوقيّة والبنية التحتيّة، قد أخطأ المرْمى. إذ أنّ كلّ شيء في مجتمعٍ شموليّ، يكون قريبا من المركز؛ فهذا المجتمع شفّافٌ جدّا، وتقريظُه متهاوٍ، حتّى أنّ الّذين ينفذون إليه، ينقرضون لا محالة. سيكون بإمكان النقد أن يبيّن بالنسبة إلى كلّ مؤسّسة صناعيّة وإلى كلّ مطار، بأيّ معنى صارت البنيةُ التحتيّةُ بنيتَها الفوقيّة. في هذا يحتاج النقد من جانب، إلى الوقوف على فيزيونوميّة الوضع العامّ والمعطيات الفرديّةِ موسَّعةً، ومن جانب آخر، إلى تحليل تحوّلات البنى الاقتصاديّة؛ ومذّاك لم يعُد النقدُ في حاجة إلى أن يشتقّ انطلاقا من شروطها السببيّة، إيديولوجيا لم تعُد تمثُل بما هي إيديولوجيا مستقلّة تختصّ بدعوى في الحقيقة. أنّ مصداقيّةَ السببيّة تتفكّك بالتلازم مع انحطاط إمكان الحريّة، فهذا علامةٌ على أنّ مجتمعا عقلانيًّا في وسائله قد تحوّل إلى ذلك المجتمع الذي بان أنّه

غيرُ عقلانيّ، وأنّه كان كذلك منذ وقت طويل وبكيفيّة مضمرة، في ما يتعلّق بالغايات. حين فصلت فلسفتا لايبنيتس وكنطْ بين العلّة الغائيّة وبين السببيّة بالدلالة الصارمة التي تصدُق ظاهراتيًّا، ثمّ عملتا على الجمع بينهما، كانتا قد استشعرتا ذلك التضاربَ من دون أن تدركا جذره الذي يكمن في نقيضة الوسائل والغايات التي يتخبّط فيها المجتمع البرجوازيُّ. لكنّ زوالَ السببيّة اليومَ لا يشير البتّةَ إلى أيّ ملكوتٍ للحريّة. إذ أنّه في التفاعل الشاملِ، تُعيد التبعيّةُ إنتاجَ نفسها موسَّعَةً. وهي تحولُ بملايين زُرُودها المحبوكة، دون ما هو أقربُ ما يكون من النفاذيّة العقلانيّة التي كان التفكير السببيُّ يبتغي تطويرَها وترْقيتَها خدمةً للتقدّم. فالسببيّةُ هي نفسُها لا معنى لها إلاّ في أفق الحريّة. لقد كانت تبدو محصَّنةً ضدّ الإمبيريقيّة، لأنّه من دون افتراض السببيّةِ، لم تكن تبدو ممكنةً معرفةٌ تتنظّم على منوال العلم؛ وأمّا المثاليّة فلم تكن بحوزتها حجّةٌ أقوى. لكنّ ما بذله كنط جَهدًا في رفع السببيّة بما هي ضرورةٌ ذاتيّةٌ للتفكير، إلى مصافّ الشرط المقوِّم للموضوعيّة، لم يُؤتِ أكلَه بقدر ما أنّ الإنكارَ الإمبيريقيّ للسببيّة قد خابَ. فكان تعيّن على كنط نفسه أن يحترس من فرْضِ ترابُطٍ داخليّ للظاهرات، افتراضاً تصير السببيّةُ من دونه إلى علاقةِ «إذَا . . . عندئذ»، التي تتفلّت منها تحديدا، تلك الحتميّة المفخَّمةُ بما هي «القبْليّةُ» التي تستميتُ نظريّةُ الماهيّة الذاتيّة-المقولاتيّةِ للسببيّة في المحافظة عليها؛ ولقد حقّق التطوّرُ العلميُّ بعد ذلك ما كان مذهب كنط ينطوي عليه كامنا فيه. والذريعةُ في هذا أيضا، هي إرساء السببيّة بواسطة التجرُبة الذاتيّة، استحْثاثًا. في الأثناء، أثبتت السيكولوجيا بالحجّة الدامغة أنّ هذه التجربة الذاتيّة لا يمكن أن تخدعنا وحسب، بل يجب أن تخدعنا وتُضلِّلَنا.

السببيّةُ طوقًا سحريًا

إذا كان يشوب السببيّةَ بما هي مبدأ ذاتيٌ للتفكير، خلْفٌ، وإذا كان من الممتنع من دونها، معرفةُ أيّ شيء، فإنّه من الممكن أن نبحث فيها عن لحظةٍ ما لا يكون في حدّ ذاته، تفكيرا. فالسببيّةُ تعلّمنا ما يفعل التطابق باللامتطابق. والوعي بالسببيّة بصفته وعيًا بحتميّة القانون، هو وعيٌ بذلك الضيْر؛ وبصفته نظريّةَ معرفة هو أيضا وعيٌ بالوهم الذاتيّ القائم ضمن المطابقة. ذلك أنّ سببيّةً منعكسةً تشير إلى فكرة في الحريّة بما هي إمكان اللاتطابق. موضوعيًّا، ستكون السببيّة على نحوٍ مثيرٍ مضادٌ للكنطيّة، علاقةً بين الأشياء في ذاتها، من جهةِ أنّها تخضع لمبدإ التطابق، لكن من هذه الجهة دون سواها. فالسببيّةُ هي موضوعيًا وذاتيًا، الطوق السحريُّ للطبيعة المهيمَن عليها. أمّا أسُّها المكينُ(*) ففي المطابقة التي ليست هي باعتبارها مبدأ فكريًّا، سوى انعكاس للهيمنة الفعليّة على الطبيعة. فالعقل الذي يجد السببيّةَ في الطبيعة حيثما هيمن عليها، يعي أيضا حين يتفكّر هذه السببيّةَ، قوامَه الطبيعيّ بما هو مبدأ ساحر. ومع مثْل هذا الوعي الذاتيّ ينفصل التنويرُ المتقدّم عن التقهْقُر إلى ميثولوجيا الذي كان يؤول إليه حين يَعْدم التفكّرَ. فالتنوير يخلع عن خطاطته «هو ذا الانسانُ» سطوتَها، من حيث يتعرّف الانسانُ نفسُه فضلا عن ذلك، إلى ما يختزل بلا هوادة. لكنّ السببيّة ليست سوى القوام الطبيعيّ للإنسان الذي يواصله هيمنةً على الطبيعة. حين تعرف الذاتُ لحظةَ تساويها مع الطبيعة، ستكفّ عن مجرّد تسوية الطبيعة. هو ذا مغزى المثاليّة الحقيقيُّ الخفيّ والمعكوس. ذلك أنّه كلّما أمعنت الذات طبقا للاستعمال المثاليّ، في تسوية الطبيعة، ابتعدتْ عن التساوي وإيّاها. أمّا الوشيجةُ فهي ذروةُ جدليّةٍ للتنوير.

(*) وردت باللاتينيّة: fundamentum in re

ويرتدُّ التنويرُ في العمَه وفي النجْز الذي يعْدم الفهْمَ، حالما يقطع كليًّا تلك الوشيجة. فلا حقيقة من دون هذه الوشيجة: هو ذا ما شوّهته المثاليّةُ بفلسفتها في التطابق. إذ أنّ الوعي يعرف آخَرَه بقدر ما يكون شبيها له، لا من حيث يمّحي كما يمّحي الشبهُ كلُّه. فالموضوعيّةُ التي تُحدَّد باعتبارها بقايا بعد طرْح الذات، إنّما هي مهزلة. إنّها الخطاطة غيرُ الواعية بنفسها التي تقضي فيها الذاتُ على آخَرها. وكلّما ثقل على الذاتِ عبءُ الوجيشةِ والأشياءَ، انهمكت في المطابقة بلا أدنى تحفُّظ. لكن حتّى الوشيجة ليست تعيينا أنطولوجيّا فرديّا موجبا. وإذا صارت حدْسا، حقيقةً يُتعرَّف إليها بلا توسيط وانفعاليًّا، فإنّ جدليّة التنوير ستسحقُها كأنّها فضلةٌ، ميتةٌ يُعاد تسخينُها، في تطابق مع الميثولوجيا التي تعيد إنتاج نفسها انطلاقا من العقل المحض، أي في تطابق مع الهيمنة. فليست الوشيجةُ فضلةً ستحتفظ بها المعرفةُ بعد استبعاد خطاطات المطابقة التي للجهاز المقولاتيّ، بل هي بالأحرى سلبُها المتعيّن. وإنّه لفي مثْل هذا النقد، تُتفكَّر السببيّةُ. إذ فيها ينجز التفكيرُ محاكاةَ(*) الطوق السحريّ للأشياء الذي يكون قد فرضه عليها، عند عتبةِ ضرب من التعاطف سيزول معه هذا الطوْق. ومن ثمّ، ذاتيّةُ السببيّة هي وشيجةٌ مصطفاة مع الموضوعاتِ استشعارًا لما كان قد أصابها من جرّاء صنيعِ الذات.

العقل، الأنا، الأنا الأعلى

يستمدّ التحويلُ الكنطيُّ للقانون الأخلاقيّ إلى واقعة، قوّتَه الإيحائيّة من أنّ كنط يستطيع بالفعل ضمن دائرةِ الشخص الخبْريّ، الاستشهادَ لذاته، بمثْل ذا المعطى. وهذا يُحسب لصالح توسيط

(*) وردت بالإنجليزيّة: Mimikry

المعقول والإمبيريقيّ أيّا كان طابَعُه المستشكِل. ذلك أنّ فنومينولوجيا الوعي الإمبيريقيّ، وحتّى السيكولوجيا، تصطدمان تحديدا، بذلك الضمير الأخلاقيّ الذي هو في نظريّة كنط، صوتُ القانون الأخلاقيّ. فتوصيف فعاليّته، وبخاصّة توصيف «الإكراه» و«الإلزام»، ليس بأضغاثِ أحلام. إذ أنّ ملامح الإلزام التي خلعها كنط على نظريّة الحريّة، قد استُقرئت من الإلزام الفعليّ للضمير الأخلاقيّ. فالقهْريّةُ الإمبيريقيّةُ للضمير في وجوده السيكولوجيّ، قهريّةُ الأنا الأعلى، تضمن له على الرغم من مبدئه الترنسندنتاليّ، واقعانيّةَ القانون الأخلاقيّ التي يُفترَض فيها مع ذلك في نظر كنط، أنّها تُبطلها، من جهة ما هي تأسيسٌ للأخلاق المستقلّة، كما تُبطل الدوافعَ التابعة. أنّ كنط لا يحتمل أيَّ نقد للضمير، فهذا ما يجعله في صراعٍ مع تصوّره أنّه في عالَم الظاهرات، الدوافعُ كلُّها هي دوافع الأنا الإمبيريقيّ السيكولوجيّ. ولذلك طرح كنط من الفلسفة الأخلاقيّة، اللحظة التكوينيّةَ، واستبدلها ببناء الطابع العقليّ الذي ستتعطّاهُ الذاتُ(٥) بالطبع من البداية. أمّا الدعوى الزمانيّة-التكوينيّة لـ«من البداية» هذه، التي هي على الرغم من كلّ شيء، إمبيريقيّةٌ، فلا يمكن مع ذلك، الإيفاءُ بها. وكلّ ما يعرفه المرء عن تكوّن الطبْع، لا يأتلف مع إثبات مثل ذلك

---

(٥) «وعليه، يمكننا عندما نحاكم أفعالا حرّةً بالنظر إلى عليّتها، أن نصعد حتّى العلّة المعقولة، ولكن ليس إلى ما أبعدَ منها؛ ويمكننا الإقرار بأنّها حرّةٌ، أي أنّها متعيّنةٌ في استقلال عن الإحساسيّة، وأنّها على هذا النحو، يمكن أن تكون من المنظور الحسّيّ، الشرطَ اللامشروط للظاهرات. أمّا لماذا يعطي الطابع المعقولُ تحديدا هذه الظاهراتِ وهذا الطابع الإمبيريقيَّ في الأحوال الراهنة، فإنّ الإجابة على هذا تتخطّى كلَّ قدرة لعقلنا، بل جميعَ حقوقه في طرح الأسئلة، لكأنّنا سنسأل: ما مصدرُ أنّ الموضوع الترنسندنتاليّ لا يعطي لحدسنا الحسّيّ الخارجيّ تحديدا، إلاّ حدس المكان، وليس أيّ حدس آخَرَ؟» (كنط، **نقد العقل المحض** – *Kritik der reinen Vernunft*، مصدر مذكور، ص. ٣٧٦)

الفعل في التوليد الأخلاقيّ الأصلانيّ. فالأنا الذي يُفترض عند كنط، أنّه يُنجز ذلك الفعل، ليس حدّا لاموسوطا، بل هو نفسُه موسوطٌ، نتاجٌ، وبعباراتِ التحليل النفسانيّ هو تفرّعٌ للطاقة الليبيديّة المنتشرة. فما يرتبط تأسيسيًّا، بالكيان الواقعانيّ، ليس كلُّ مضمون مخصوص للقانون الأخلاقيّ وحسب، بل أيضا صورتُه القطعيّةُ التي يُظنّ أنّها محض. إذ أنّها تفترض استبطانَ القمع، بقدر ما تفترض تطويرَ منظّمَة الأنا الثابتةَ والمتطابقةَ دوما مع نفسها، التي يحوّلها كنط من جهة ما هي الشرط الضروريُّ للأخلاقيّة، إلى مطلق. لذلك لن يذهب بعيدا كلُّ تأويل لكنط سيعترض على شكلانيّته وسيُقْدم في ما يتعلّق بالمضامين، على بيان النسبيّة الإمبيريقيّة للأخلاق، التي تُلغى بمقتضى تلك الشكلانيّة. فالقانونُ متصيّرٌ حتّى في تجريديّته القصوى، ويشير الجانبُ المؤلم لتجريديّته إلى مضمون مترسّبٍ، وإلى هيمنةٍ ترَدّ إلى شكلها النمطيّ، أي إلى شكل التطابق. لقد استعادت السيكولوجيا عيْنيًّا، ما لم تزَل تجهله زمنَ كنْط وما لم يكن لكنط بالتالي، أن ينشغل به: أعني التكوّن الإمبيريقيَّ لما كان يمجّده من دون تحليله، معقولا غيرَ متزمّن. وكانت المدرسةُ الفرويديّةُ في عصرها البطوليّ قد طالبت في تطابق مع كنط الآخَر، كنط الفكرِ التنويريّ، نقدًا لا هوادةَ فيه للأنا الأعلى بصفته أجنبيًّا عن الأنا، وفي الحقيقةِ تابعا. إذ أنّه كان قد تراءى لها منه الاستبطانُ الأعمى واللاواعي للإكراه الاجتماعيّ. في كتاب شاندورْ فيرينتزي، **لبناتٌ لبناء التحليل النفسانيّ**، يرِدُ بشيء من الحذر يمكن أن يفسَّر على كلّ حالٍ، بالخوف من العواقب الاجتماعيّة: «ينبغي للتحليل الفعليّ للطبْع، وإنْ بشكلٍ مؤقّت، أن يقطع دابرَ كلّ شكل من أشكال الأنا الأعلى، وبالتالي الشكلَ الذي له أيضا في التحليل النفسانيّ. وفي نهاية المطاف، لا بدّ للمريض أن يتحرّر من كلّ رباط شعوريٍّ طالما تعدّى العقلَ والنوازعَ اللبيديّة

الخاصّة. فوحده مثل هذا التفكيك للأنا الأعلى بعامّة، يمكن أن يُفضي إلى شفاء جذريّ؛ وأمّا النجاحات التي لا تقوم إلاّ على استبدال أنا أعلى بأنا أعلى آخَرَ، فيجب أن تُعتبَر نجاحاتِ تحويلٍ [نفسيّ]؛ ولكنّها لا تلائم ولا ريب، الغايةَ النهائيّة من العلاج التي هي أيضا التخلّصُ من التحويل.»(٤٩) يُفترض ههنا أنّ العقل بما هو أساس الضمير الأخلاقيّ، يدحضه من حيث يحلُّه. ذلك أنّ هيمنةَ العقل الطائشةَ، هيمنةَ الأنا على الهو، تتطابق مع المبدإ القمعيّ الذي كان التحليل النفسانيُّ من حيث يصمتُ نقدُه عن مبدإ الواقع الذي للأنا، قد حملَه على سيطرته اللاواعية. والفصل بين الأنا وبين الأنا الأعلى، الذي تقوم عليه طوبولوجيا التحليل النفسانيّ، يبقى مشكوكا فيه؛ إذ أنّ كليهما يُفضيان من منظور تكوينيّ وعلى حدّ سواء، إلى استبطان صورة الأب. لذلك سرعان ما تخمُد كلّ النظريّات التحليليّة في الأنا الأعلى، مهما ترسّخت مبتدآتُها: وإلاّ سيتعيّن عليها أن تعتدي على الأنا المدلَّل. كذلك سرعان ما يقيّد فيرينتزي نقده كالتالي: «معركته» لن تتعلّق «إلاّ بمعارضة الجزء من الأنا الأعلى، الذي صار لاواعيا، ومن ثمّ لا يمكن التأثير فيه»(٥٠). لكنّ هذا ليس كافيا: ما عاينه كنط، طابعا محتوما للضمير الأخلاقيّ إكراهاً، إنّما يقوم مثله مثل الطابوهات الضاربة في القِدم، على ذلك التصيُّر لاواعيًا؛ ولو كان بإمكان المرء أن يتصوّر وضعَ راهنيّة عقلانيّة كونيّةٍ، لما تقرّر أيُّ أنا أعلى. فلا يُرجى شيءٌ من المحاولات التي تتوخّى على منوال فيرينتزي وبكيفيّة أتمَّ مع النزعة التعديليّة في التحليل النفسانيّ (التي تسلّم من بين غيرها من الأفكار السليمة، بأنا أعلى سليم)، تقسيمَ الأنا الأعلى إلى جزء لاواعٍ وجزءٍ قَبْواعٍ ومن ثمّ غيرِ مؤذٍ؛ ذلك أنّ الموضَعة والاستقلال اللّذيْن يصير بهما الضمير الأخلاقيُّ منظَّمةً، هما من حيث القوامُ، نسيانٌ، وبهذا المعنى أجنبيّان عن الأنا. وتصديقا لذلك يشدّد فيرينتزي

على أنّ «الانسان السويّ يواصل المحافظة أيضا في قَبْوعيه، على جملةٍ من النماذج الإيجابيّة والسلبيّة»[٥١]. لكن إذا كان ثمّة مفهومٌ تابعٌ بالدلالة الكنطيّة الصارمة، أي بعبارات تحليليّة، مفهومٌ مشروطٌ ليبيديًّا، فهو مفهوم النموذج المتلازم مع ذلك «الانسان السويّ» الذي يحترمه فيرينتزي، المفهومَ الذي يقبل فعليّا وانفعاليًّا، كلَّ قمعٍ اجتماعيّ، والذي يستعيره التحليل النفسانيُّ بطريقة غير نقديّةٍ، من المجتمع القائم، من حيث يعتقد بكيفيّةٍ ذاتِ عواقبَ وخيمةٍ، في تقسيم العمل. أمّا كيف يقترب التحليل النفسانيُّ حالما يكبحُ عن امْتثاليّةٍ اجتماعيّةٍ، نقدَ الأنا الأعلى الذي كان مع ذلك قد افتتحه وسبق إليه، من ذلك القمع الذي ما يزال إلى اليوم، يشوّه كلَّ نظريّةٍ في الحريّة، فهذا ما يتبيّنُ في موضعٍ لفيرنتزي يقول فيه: «ما دامَ هذا الأنا الأعلى يحرص باعتدالٍ، على أن يشعر المرءُ بأنّه مواطنٌ مؤدَّبٌ فيسلك هذا المسلكَ في الفعل، فإنّه يكوّن مؤسّسة مفيدةً لا يجب النيلُ منها. لكنّ أشكال الشطط المرضيّةَ في تكوّن الأنا الأعلى . . .»[٥٢] والخوفُ من أشكال الشطط إنّما هو علامةُ البرجوازيّة المتخلّفة عينِها التي لا تريد بأيّ ثمن، التخلّي عن الأنا الأعلى، بما في ذلك طابعه غيرُ المعقول. أمّا عن كيفيّة التمييز ذاتيًّا، بين الأنا الأعلى السويّ وبين الأنا الأعلى السقيم، طبقا لمقاييس سيكولوجيّةٍ، فهذا ما يصمت عنه التحليل النفسانيّ الذي سرعان ما ثاب إلى رُشده، كما يفعل البرجوازيُّ الصغير عند الحدود الفاصلة بين ما يرعى شعورا قوميّا طبيعيًّا وبين النزعة القوميّة. والمقياس الأوحدُ في التمييز إنّما هو المفعول الاجتماعيُّ الذي يُعلن التحليل النفسانيّ أنّه غيرُ كفء في ما يتعلّق بما

(*) وردت باللاتينيّة: quaestiones iuris (والحقّ ههنا بالدلالة التشريعيّة-القانونيّة في مقابل مسائل واقع الحال القائم).

يثيره مسائلَ حقٍّ(*). فالاعتبارات التي تتعلّق بالأنا الأعلى هي حقًّا وكما يقول فيرينتزي في تناقض مع ما يكتب، «ما بعد سيكولوجيّة». سيتعيّن على نقد الأنا الأعلى أن يصير نقدا للمجتمع الذي يُنتج الأنا الأعلى؛ وإنْ صمت هذا النقدُ عن هذا الأمر، انقادَ إلى المعيار الاجتماعيّ المهيمِن. أن يُوصى بالأنا الأعلى نظرا لفائدته أو ضرورته الاجتماعيّتيْن، والحال أنّه بما هو إواليّةُ إكراهٍ وقهْر، لا يرقى إلى تلك المصداقيّة الموضوعيّة التي يدّعي في سياقِ فعاليّة الدوافع السيكولوجيّة، فهذا ممّا يكرّر ويرسّخ داخل السيكولوجيا، أشكالَ اللامعقوليّة التي كانت السيكولوجيا قد تعزّزت بـ«إلغائها وإبطالها».

القوّة الكامنةُ للحريّة

ومع ذلك، ما يحدث في العصر القريب، إنّما هو تخارجُ الأنا الأعلى بهدفِ تكيّفٍ لامشروطٍ، وليس نسْخا للأنا الأعلى ضمن كلٍّ أكثر معقوليّة. فالآثار الفانيةُ للحريّة، بشائرُ إمكان الحياة الإمبيريقيّة، صارت تنزع إلى الندرة؛ وغدت الحريّةُ قيمةً-حدّا. بل لم تعد الحريّة تجرؤ حتّى على أن تتقدّم بصفتها إيديولوجيا متمِّمة؛ إذ أنّ ذوي السلطان الذين يسوسون في الوقت نفسه أيضا، الإيديولوجيا بقبضة من حديد، ظاهرٌ أنّهم ما عادوا يعتقدون بصفتهم تقنيّي الدعاية، في قوّةِ جاذبيّة الحريّة. لقد سقطت الحريّة طيّ النسيان. أمّا اللاحريّة فتتحقّق في جملتها اللامرئيّة التي لم تعُد تحتمل أيَّ خارج سيكون بالإمكان انطلاقا منه، أن نلمحَها ونحطّمَ طوقَها. لقد صار العالَم كما هو، الإيديولوجيا الوحيدة، والبشرُ جزءا منها. هنا أيضا ما يزال يطغى الطابع الجدليُّ للعدْل: فهو يحكم على الفردِ، أنموذجِ وعاملِ مجتمعٍ تفرُّديٍّ وغيرِ حرّ. والحريّة التي يتعيّن على الفرد لذاته أن تكون أمَلاً ينشُدُه، لا يمكن أن تكون مجرَّد حريّته، بل سيتحتّم أن تكون حريّةَ

الكلّ. ومن ثمّ، يفضي نقدُ الفردِ إلى ما أبعد من مقولة الحريّة، كما تتقرّر طبقا لصورة الفرد غير الحرّ. أمّا التناقض الذي مفادُه أنّه لا يمكن في دائرة الفرد، المطالبة بأيّما حريّة للإرادة، وإذًا بأيّ أخلاق كانت، والحال أنّه من دون أخلاق، ليس يمكن حتّى المحافظةُ على حياة النوع، فليس يمكن تبسيطُه من خلال اسْتيهابِ ما يُدّعى أنّها قيم. ستكون الألواح الجديدةُ لنيتشه من حيث أنّها وُضعت تابعةً، نقيضا للحريّة. لكنّه لا يتعيّن على الحريّة أن تبقى حيث تولّدت، ولا على ما كانت عليه. مع استبطان الإكراه الاجتماعيّ ضميرا أخلاقيّا، فضلا عن مقاومة المنظَّمة الاجتماعيّة، مقاومةً تقدّر نقديًّا، الحريّةَ طبقا لمبدئها، تنضج بالأحرى قوّةٌ كامنةٌ قد تتحرّر من الإكراه. ونقد الضمير الأخلاقيّ إنّما يستهدف إنقاذ هذه القوّة الكامنة، لكن ليس في المجال السيكولوجيّ، بل ضمن موضوعيّةِ حياةٍ مؤتلفة لبشر أحرار. وإذا كانت الأخلاق الكنطيّة تتقاطع في نهاية المطاف وفي الظاهر ضدّ دعواها الصارمة في الاستقلاليّة، مع إتيقا الخيْرات، فإنّ القطيعة التي لا يمكن تجاوزها بواسطة أيّما شميلةٍ مفهوميّة، بين الأمثل الاجتماعيّ وبين الأمثل الذاتيّ للعقل الحافظ لنفسه، تُثبت حقَّها في الحقيقة. أمّا الاعتراض بالقول إنّ العقل الذاتيّ هو وحده ما ينبسط في موضوعيّة القانون الأخلاقيّ، مطلَقا، فسيكون ثانويّا. ذلك أنّ كنط يتحدّث على الرغم من الأخطاء والتشويهات، عمّا سنكون على حقٍّ في المطالبة به اجتماعيًّا. مثْل هذه الموضوعيّة لا يمكن بعدُ ترجمتُها في الدائرة الذاتيّة، ولا في دائرتيْ السيكولوجيا والمعقوليّة، بل توجد في السرّاء والضرّاء منفصلةً عنها، إلى أن يتطابق فعليًّا، الجزئيُّ والكليُّ. فالضمير الأخلاقيُّ إنّما هو وصمة عار المجتمع غيرِ الحرّ. لقد بقي بالضرورة مخفيًّا على كنط، سرُّ فلسفته: أنّه لكي تستطيع الذات تأسيسَ موضوعيّةٍ مّا أو أنْ تتموضَع في الفعل كما كان كنط يعتقد أنّه بمقدرها، لا بدّ لها

دوما من جانبها أيضا، أن تكون موضوعياً مّا. ففي الذات الترنسندنتاليّةِ للعقل المحض التي تعرض بصفتها موضوعيّةً، يتراءى شبحُ أوّليّة الموضوع التي من دونها بما هي لحظةٌ، لن تستتبّ الأفعال المموضِعة للذات الكنطيّة. ومن ثمّ، مفهوم كنط في الذاتيّة له في العمق، ملامحُ غير شخصيّة. فحتّى شخصيّة الذات التي هي بالنسبة إليها، اللاموسوطُ الأقرب والآكَدُ، هي موسوطٌ. ليس ثمّة وعيُ أنا من دون مجتمع، كما أنّه لا يوجد مجتمع في ما وراء أفراده. ومصادرات العقل العمليّ التي تتعالى على الذات، أعني الله، الحريّة والخلودَ، إنّما تتضمّن نقدا للأمر القطعيّ، وللعقل الذاتيّ المحض. من دون تلك المصادرات، لا يمكن البتّة التفكيرُ في الأمر القطعيّ، أيّا كان تشديدُ كنط على عكس ذلك؛ فلا خيرَ من دون أمل.

ضدّ النزعة الشخصانيّة

تدفع النزعةُ الإسمانيّةُ الفكرَ الذي لا يستطيع الاستغناء عن صون الأخلاق بالنظر إلى العنف اللاموسوط الذي يهلّ من كلّ حدْب وصوب، إلى تثبيت الأخلاق على الشخص كأنْ على خيرٍ لا يفسُد. فالحريّة التي لن تتحقّق إلاّ ضمن تنظيمِ مجتمعٍ حرٍّ، يُبحث عنها حيث يرفضُها تنظيمُ المجتمع القائم، عند الفرديّ الذي سيحتاج إلى الحريّة ولكنّه من حيث تقويمُه، لا يكون ضامنا لها. ومن ثمّ، ما يُعوز الشخصانيّةَ الأخلاقيّة، إنّما هو إعمال الفكر في المجتمع كما في الشخص نفسه. ما إن يُفصل الشخصُ بالتمام عن الكليّ، لا يكون قادرا هو أيضا، على تأسيس أيِّ كليٍّ؛ وعندئذ يُستمدّ هذا الكليُّ خفيةً، من أشكال الهيمنة القائمة. في طور ما قبل الفاشيّة، كانت الشخصانيّةُ تنسجم كثيرا على أرضيّة اللامعقوليّة، مع تلك الثرثرة الدارجة حول الروابط المتبادَلة. فالشخص إذ يُعدّ مطلقا، ينفي الكليّةَ

التي يُفترض أنّه قد فُصل عنها، ويختلق الطابع التعسّفيّ لاحْتِقاقه الواهي. أمّا كاريسماه فمستعارَةٌ من لزوم الكلّيّ، والحال أنّه حين يكون قد تاه عن مشروعيّة الكليّ، ينفكئ على نفسه عوزَ فكرٍ. وأمّا المبدأ الذي له، الوحدةُ الراسخةُ كما تكوّن إنّيتَه، فهو تكرار عنيدٌ للهيمنة ضمن الذات. ومن ثمّ، الشخص هو المعقَد الذي وثّقه التاريخُ، والذي سيتعيّن فكُّه بمقتضى الحريّة، لا تخْليدُه؛ إنْ هو إلاّ الطوق السحريُّ القديمُ للكليّ وقد استحكم من الجزئيّ. فما يُستمدّ منه أخلاقا، يبقى عرَضيّا مثله مثل الكيان اللاموسوط. على خلاف خطاب كنْط في الشخصيّة الذي عفا عليه الزمن، صار الشخصُ تحصيلَ حاصلٍ بالنسبة إلى أولئك الّذين لم يتبقَّ لهم من كَيانهم سوى «الهذا-هنا». والتعالي الذي يرجوه كثير من الأنطولوجيّين المحدَثين من الشخص، إنّما هو غلوٌّ في تقدير وعيه وحسب. لكنّ هذا الوعي ما كان ليكون من دون ذلك الكليِّ الذي ستستهدف العودةُ إلى الشخص بما هو أسٌّ أخلاقيٌّ، استبعادَه. لذلك يتّخذ مفهوم الشخص وتنويعاتُه، من مثل علاقة الأنا بالأنت، النبرةَ المعسولةَ للاهوتٍ لا يُعتقَد فيه. فبقدر ما لا يمكن استباقُ مفهوم الانسان العادل، لا يصدُق أنّ هذا المفهومَ سيضاهي الشخصَ بما هو النسخةُ المبرَّرَة بقُدسيّةِ محافظتها على البقاء. والآكَدُ من منظورِ تاريخ الفلسفة، أنّ هذا المفهومَ يفترض من جانبٍ، الذاتَ إذ تتموضَع طبْعا، ومن جانب آخرَ، انحلالَها وتدهورَها. ذلك أنّ الضعف التامّ للأنا، سقوطَ الذوات في مسلك انفعاليّ وذرِّيّ يشبه الانعكاسات المشروطة، هو في الوقت نفسه، الحكمُ الذي كان يستحقّه الشخصُ، من حيث كان المبدأ الإقتصاديُّ للتملّك قد صار أنثروبولوجيًا. ما سيتعيّن تفكُّرُه عند البشر، مكوِّنًا لطابعهم العقليّ، ليس ما يجعلهم أشخاصا، بل ما به يتميّزون عمّا يكونون عليه. وهذا المائزُ إنّما يظْهَر في الشخص، بصفته

لامتطابقا. فكلّ حركة إنسانيّة تناقض الوحدةَ التي تُكنُّها؛ وكلّ دافعٍ إلى الأفضل ليس كَنْطيًّا، عقلاً وحسب، بل هو من قَبْل العقل، حُمق. فليس البشر بشرًا إلاّ حيث لا يفعلون بصفتهم أشخاصا، بل حيث لا يتقرّرون بما هم كذلك؛ ونشورُ الطبيعةِ الذي لا يكونون فيه أشخاصا، إنّما يُشبه ملامح كائن عقليّ، تلك الإنّيّةَ التي ستكون تخلّصت من الأنا؛ هو ذا ما يثير الفنّ المعاصرُ بعضا منه. فالذات هي الكذبةُ لأنّها تنفي تعييناتِها الموضوعيّةَ بمقتضى الطابع اللامشروط لهيمنتها؛ وستكون ذاتا في المقام الأوّل، تلك التي ستطرح عنها مثلَ هذه الأكذوبة، وستكون بقوّتها التي تستمدّها من الهويّة، قد تخلّصت من كساء هذه الهويّة. ومن ثمّ، يمكن أن يُنقدَ البُطلان الإيديولوجيُّ للشخص بطريقة محايثة. ذلك أنّ الجوهريَّ الذي يخلع على الشخص طبقا لهذه الإيديولوجيا، طابعَه الشريفَ، لا يوجد. فما زال البشر بعامّة وبلا استثناء، دونَ كونهم بشرا. وإنّه ليحقّ لنا أن نتفكّر ضمن مفهوم الإنّية، إمكانَ البشر الذي يتعارض سجاليًّا، مع الواقع الفعليّ للإنّية. وليس هذا آخِرَ ما يجعل ممتنعًا الكلامَ عن الاستلاب الذاتيّ. فعلى الرغم من الأيّام الهيغليّة والماركسيّة(٥) الجميلة للإستلاب الذاتيّ، أو بسببها، آل الاستلاب الذاتيُّ إلى تقريظيّةٍ، لأنّه يجعل المرءَ يفهم بملامح أبويّةٍ، أنّ الإنسان سيكون قد فُصل عن كونٍ-في-ذاته كان إيّاهُ دومًا، والحال أنّه لم يكُ كذلك قطُّ، وأنّه بالتالي، ليس بإمكانه إذ يعود إلى أصوله(*)، أنْ يأملَ إلاّ الخضوعَ إلى نفوذٍ، ومن ثمّ إلى ما هو أجنبيٌّ عنه. أنّ هذا المفهومَ لم يعد يرِد في **رأس المال**

---

(٥) «وليس يمكن بالطبع، نسخُ هذا 'الاستلاب' حتّى يبقى مفهوما للفلاسفة، إلاّ على قاعدة مفترضيْن عمليّيْن.» (كارل ماركس/ فردريش إنغلس، **الإيديولوجيا الألمانيّة** - *Die deutsche Ideologie*، برلين ١٩٦٠، ص. ٣١)

(*) وردت باليونانيّة: ἀρχαί

لماركس، فذلك ليس محدَّدا بالغرض الاقتصاديّ للكتاب وحسب، بل له أيضا معنى فلسفيّ. - أمّا جدليّةٌ سلبيّةٌ فلا تقف عند انغلاق الوجود، عند الإنيّةِ المكينةِ للأنا، بقدر ما لا تقف عند نقيضِهما الذي لا يقلّ عنهما تصلّبا، أي عند الدوْر الذي تستعمله السوسيولوجيا الذاتيّةُ المعاصرةُ باعتباره ترياقا كونيًّا، التعيينَ الأخير للجمْعَنة، في تناسبٍ مع وجود الإنيّة عند كثير من الأنطولوجيّين. ذلك أنّ مفهوم الدور يشي باستحسانٍ ما يطغى اليومَ إبطالا فاسدا وزائفا للشخصَنة: اللاحريّةُ التي لا تحلّ محلّ الاستقلاليّةِ إذ تُحصّل بجهدٍ جهيدٍ وحتّى إشعارٍ معاكسٍ، إلاّ لغايةِ استكمال التكيّف، إنّما تتنزّل دون الحريّة، لا فوقَها. ومن ثمّ يؤقنَمُ بؤسُ تقسيم العمل في مفهوم الدور كأنّه فضيلة. إذ مع الدور الذي يقوم به، يأتمر الأنا مرّةً أخرى، بما يقضي به المجتمعُ عليه. أمّا الأنا الحرُّ الذي لن يعودَ حبيسَ هويّته، فلن يكون أيضا محكوما عليه مذّاكَ، بالأدوار. وحين يُقلَّص وقت العمل بشكلٍ جذريٍّ، ما سيتبقّى اجتماعيًّا، من تقسيم العمل، سيفقد الطابعَ المرعب لتشكيل الأفراد تشكيلا مطلقا. أمّا الصلابة الشيْئيّةُ للإنيّة، جنوحُها إلى البذْل، واستعدادُها للقيام بأدوار مرغوبٍ فيها اجتماعيًّا، فهي أسهُمُ تواطؤٍ مع ذلك الوضْع. حتّى في مجال الأخلاق، لا يجري الأمر مجرى نفي الهويّة بكيفيّة مجرّدة، بل الاحتفاظ بها في سياق مقاومةٍ وإذا كان لها أنْ تتحوّل يوما إلى آخَرها. فالوضع الراهن هدّامٌ: خسرانُ الهويّة لأجل هويّة مجرّدة وفي سياق المحافظة العارية على الذات.

إبطالُ الشخْصَنة وأنطولوجيا الوجود

لقد ترسّب التباسُ الأنا في أنطولوجيا الوجود. فالعودةُ إلى الدازيْن كما مشروعُ الأصالة ضدّ الـ«هُمْ»، يرفعان من شأن الأنا

المنغلق على نفسه و«المصمِّم»، ليحوّلانه إلى ميتافيزيقا؛ ومن ثمّ فعل كتاب **الكينونة والزمان** فعْلَ بيانِ الشخصانيّة. لكن، من حيث كان هيدغر قد أوّل الذاتيّةَ بصفتها حالا للكينونة يسبق التفكيرَ، كانت الشخصانيّةُ قد تحوّلت بعدُ إلى نقيضها. وهذا ما يتبدّى لغويًّا، من خلال ما يُتخيّر للإشارة إلى الذات، عباراتٍ غيرَ شخصانيّة، من مثْل «دازيْن» و«وجود». مع هذا الاستعمال يعودُ من جديد وبكيفيّةٍ مضمَرةٍ، طُغيانُ الهويّة الذي هو عزيز على المثاليّة الألمانيّة في ورعها إزاء الدولة، أعني الهويّة في مجاوزتها لحاملها الذي هو الذات. لقد كان الفرقُ بين الذاتيّة بما هي المبدأ الكليُّ للأنا المفَرْدَن، أو طبقا للغة شلّنغ، الأناويّة، وبين الأنا المفردَن نفسِه، يقوم بعدُ على إبطال الشخصنة، على البخْس البرجوازيّ للفرديّ الذي كانت البرجوازيّة في الوقت نفسه، تُطنب في تمجيده. إنّ ماهيّة الذاتيّة بصفتها دازيْن هو غرضُ **الكينونة والزمان**، تضاهي ما يتبقّى من الشخص إذْ لم يعُد شخصا. ودوافع هذا التمشّي ليست ممّا يُستهان به. ذلك أنّ ما يتعلّق بالمجال المفهوميّ-الكلّيّ للشخص، وعيَه الفرديّ، هو دوما ظاهرٌ وهمٌ، ويختلط بتلك الموضوعيّة العبْذاتيّةِ التي ينبغي طبقا للمذهب المثاليّ كما المذهب الأنطولوجيّ، أن تؤسَّس في الذات المحض. فكلّ ما يمكن للأنا أن يَخبره من باب الاستبطان، على أنّه أنا، هو أيضا، لاأنا، إذ أنّ الأناويّة المطلقةَ لا يمكن أن تُجرَّب؛ ومن ثمّ الصعوبةُ التي عاينها شوبنهاور، أعني أن تتصيّر الذاتُ باطنَ نفسها. فالأقصى لا يُستغرَق البتّة. هو ذا ما يأخذه في الحسبان المنقَلب الموضوعيُّ للمثاليّة المطلقة لهيغل، المنقلبَ الذي يعْدل الذاتيّةَ المطلقة. لكن، بقدر ما يخسر الأنا جذريًّا، ما كان يسمّى في السابق، وعيًا ذاتيًّا، يزداد إبطالُ الشخصنة. أنّ الموت قد صار عند هيدغر، ماهيّةَ الدازيْن، فهذا تقنينٌ لبُطلان مجرّدِ كونه

لذاته[٥]. بيد أنّ في الترجيح المبهَم لإبطال الشخصنة خضوعًا نكوصيًا لمصيرٍ يشعر المرءُ بأنّه طامّةٌ لا رادّ لها، بدلاً من الانتهاء إلى مجاوزة الشخص من خلال فكرةٍ أنّه يُفلح في مصيره. ومن ثمّ، تنظَّم اللاّشَخصنةُ عند هيدغر، لغويًا؛ فيسهل بلوغُها بواسطة إهمالِ ما به دون سواه، تكون الذاتُ ذاتا. كذلك يُعوز التفكيرَ الهيدغريَّ، المعقَدُ الذي يكوّن الذاتَ. وإلاّ لما أفضى منظورُ إبطال الشخصنة إلى التخفيف المجرَّد للدازيْن باختزاله في إمكانه المحض، بل كان سيؤدّي إلى تحليل الذوات الكائنة ضمن العالَم وحسب. هو ذا ما تقف دونه تحليليّةُ الدازيْن عند هيدغر؛ ولذلك يمكن أن تنطبق وجودانيّاتُه اللاشخصيّة بلا كثيرِ عناءٍ، على الأشخاص. أمّا التحليل المجهريّ للأشخاص فهو ممّا لا يحتمله التفكير التسلُّطيُّ: سيعثر ذلك التحليل، في الإنيّة على مبدإ كلِّ هيمنة. في المقابل، يمكن الحديثُ بلا صعوبةٍ تُذكَر، عن الدازيْن بعامّة، كأنْ على لاشخصيٍّ، كما لو أنّ الأمر سيتعلّق في الوقت نفسه، بفوقْإنسانيٍّ وبإنسانيّ. وبالفعل، الكلُّ الشامل لأحوال البشر الأحياء بما هو الرباط الوظيفيُّ الذي هو موضوعيًا، يتقدّمهم جميعا، إنّما يدور حول اللاشخصيِّ بمعنى الغُفْلِ النكرة. ولغةُ هيدغر في هذا المضمار لا تقف عند الشكوى من ذلك، بل تعكس التسليم بتلك الواقعة الموضوعيّة بصفتها فوقْشخصيّةً. لن يُدرك هولُ إبطال الشخصنة إلاّ بتفهّمِ ما هو مشيّأٌ في الشخص نفسه، وبالتعرّف إلى حدود الأناويّة التي كانت قد فرضتها عليها المطابقةُ بين

---

(٥) كان من الممكن بُعيد نشر الكتاب الرئيس لهيدغر، وانطلاقا من مفهوم الوجود عند كيركغارد، الإشارةُ إلى مؤدّاه الأنطولوجيّ-الموضوعيّ، وإلى قلب الباطن الخلو من الموضوعات، موضوعيّةً سلبيّة. (أنظر: تيودور ف. أدرنو، كيركغارد. **بناءُ الاستطيقيّ** - *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*، فرناكفورت على الماين، ١٩٦٢، ص. ٨٧ وما بعدها).

الذات وبين المحافظة على البقاء. عند هيدغر، تبقى الهيئةُ اللاشخصيةُ الأنطولوجيّةُ دوما، أنطَجَةً للشخص، من دون أن تبلغَه أبدا. فلمعرفةِ ما صار إليه الوعيُ على حساب طابعه الحيِّ، قوّةٌ تتفعّل عكْسيًّا: لقد كانت الأناويّةُ دوما مشيَّأَةً إلى ذلك الحدّ. إنّه في صميم الذاتِ تسكنُ الأحوال الموضوعيّةُ التي يجب عليها أن تنفيَها لأجْل لامشروطيّةِ هيمنتها، والتي هي أيضا خاصّةُ هذه الهيمنة. سيتعيّن على الذات أنْ تتخلّص منها. ذلك أنّ افتراض هويّة الذات يعني نهايةَ إكراه الهويّة. هو ذا ما يتبدّى وإنْ مشوَّها، في أنطولوجيا الوجود. لكن، ولا شيءَ ذا وزنٍ فكريٍّ، لن يتسلّل إلى منطقة إبطال الشخصنةِ وإلى جدليّتها؛ فالفُصام هو حقيقةُ الذات من منظورِ تاريخ الفلسفة. عند هيدغر، هذه المنطقة التي يلامسها، إنّما تصير على نحوٍ خفيٍّ، رمزا للعالَم المسيَّر، فتغدو تتمّةً لذلك، تعيينَ الذاتيّة الذي يستميتُ في تثبيته. ولن يجد ما يرصدُه هيدغر لتاريخ الفلسفة تحت مسمّى التقويض، موضوعَه إلاّ في نقد تعيين الذاتيّة ذاك. إنّ نظريّةَ الميتافيزيقيِّ المضادّ فرويد في الهو، أقربُ إلى نقد ميتافيزيقا الذات، على العكس من الميتافيزيقا الهيدغريّة التي لا تريد أن تكون ميتافيزيقا. إذا كان الدور بما هو تبعيّةٌ تفرضها الاستقلاليّةُ، التشكّل الموضوعيَّ الجديد للوعي الشقيّ، فإنّه ليس ثمّة في المقابل، سعادةٌ إلاّ حيث لا تكون الذاتُ ذاتَها. وإذا سقطت الذاتُ مجدّدا من فرط العبء الذي يقصم ظهرَها، في الوضع الفُصاميّ للتفكّك واللَّبْس الذي كانت قد تحرّرت منه تاريخيًّا، فإنّ تحلُّل الذات يغدو في الوقت نفسه، الصورةَ الزائلةَ والمقضيّةَ لذاتٍ ممكنة. إذا كانت حريّةُ الذات قد اقتضت في السابق، الانتهاء من الميثةِ، فإنّها ستتحرّر من نفسها كأنْ من ميثتها الأخيرة. ستكون اليوطوبيا لاتطابقَ الذات الذي يتأتّى لها من دون أيّ تضحية.

الكليّ والفردُ في فلسفة الأخلاق

في حماسةِ كنط مناهَضةً للسيكولوجيا، يتبيّن فضلا عن خشيةِ أن يفقد مجدّدا الطرفَ الصغير الذي فاز به من العالم المعقول، الفهمُ الصدُوقُ للمقولات الأخلاقيّة للفرد أنّها أكثر من فرديّة. إذ أنّ ما يتجلّى فيها طبقا لأنموذج مفهومِ القانون الكنطيّ، بصفته كليًّا، هو بكيفيّة مضمَرة، عنصرٌ اجتماعيٌّ. ومن بين الوظائف التي تعود في **نقد العقل العمليّ**، إلى المفهوم المتغير بالطبعْ للبشريّة، ليسَ أقلَّها شأنا أنّ العقل المحض بما هو كليٌّ، يصدُق على الكائنات العاقلة جميعا: تلك هي نقطة السَواء في فلسفة كنط. إذا كان مفهوم الكليّة مشتقّا من كثرة الذوات، ومن ثمّ صار مستقلاّ باعتباره موضوعيّةً منطقيّةً للعقل تزول فيها جميعُ الذوات الفرديّة، وفي الظاهر الذاتيّةُ بما هي كذلك، فإنّ كنط سيرغب عند الحافّة الضيّقة القائمة بين الإطلاقويّة المنطقيّة وبين المصداقيّة الإمبيريقيّة الشاملة، في أن يعود إلى ذلك الكائن الذي كان منطقُ اتّساق المنظومة قد استبعده. ههنا تتقاطع فلسفة الأخلاق المضادّةُ للسيكولوجيا مع الاكتشافات السيكولوجيّة اللاحقة. حين تكتشف السيكولوجيا الأنا الأعلى بصفته عيارا اجتماعيًّا مستبطَنا، فإنّها تحطّم حدودَه المونادولوجيّة. ذلك أنّ هذه الحدود هي من جانبها، نتاجٌ اجتماعيّ. فالضمير الأخلاقيّ يستمدّ موضوعيّته بالنسبة إلى البشر، من موضوعيّةِ المجتمع الذي فيه وبواسطته يعيشون، وينفذ إلى صميم فرْدنتهم. في مثل هذه الموضوعيّة تختلط بلا انفصالٍ، لحظتان متضادّتان: إكراه التابعيّة وفكرةُ تكتّلٍ يتعدّى المصالحَ الفرديّةَ المتباينة. فما يُعيد في الضمير الأخلاقيّ، إنتاج الفسادِ القمعيِّ للمجتمع، الذي يتمادى بلا هوادة، إنّما هو نقيضُ الحريّة، ويجب إبطالُ سحره بواسطة بيانِ محتوميّته. في المقابل، العيارُ الكليُّ الذي يحتازُه الضميرُ الأخلاقيّ عن غير وعيٍ، يشهد على ما يتعدّى في المجتمع، الجزئيَّ،

بصفته مبدأ جملة المجتمع الشاملة. هي ذي لحظةُ حقيقته. أمّا عن سؤال العادل وغير العادل بالنسبة إلى الضمير الأخلاقيّ، فالإجابةُ الباتّةُ ممتنعةٌ لأنّ العدل والظلم محايثان له، وما من حكمٍ مجرّد يمكن أن يفصلهما عنه: الضميرُ التكتّليُّ الذي ينسخ الضمير القمعيَّ، لا يتكوّن إلاّ في شكله القمعيِّ. فالجوهريّ بالنسبة إلى فلسفة الأخلاق، هو ألاّ ينفرج مجرّدُ فرق بين الفرد وبين المجتمع، وألاّ تقع أيضا، مؤالفةٌ بينهما. لذلك، القبيحُ في كليّةِ الجمعِ، إنّما يتراءى في دعوى الفرد التي لا تُشبَع اجتماعيًّا. هو ذا مغزى الحقيقة الفوقْفرديّةِ في نقد الأخلاق. لكنّ الفردَ الذي هو بالضرورة مذنبٌ، إذ يصير في نظر نفسه، قصارى الغاية ومطلقًا، إنّما يسقط من جانبه، في وهم المجتمع الفردانيّ، ومن ثمّ يجهَل نفسَه؛ وهذا هو ما كان هيغل قد عاينه لا محالةَ بالوضوح الأشدّ حيث يجنح إلى المغالاة في الرِجعيّة. فالمجتمعُ الذي من حيث دعواهُ الكليّةُ، يخطئ في حقّ الفرد، هو أيضا على حقّ، من جهةِ أنّه في الفردِ، يُؤقنَمُ المبدأ الاجتماعيُّ لإثباتٍ للذات غيرِ متروٍّ، الذي هو الكليُّ الفاسد. وهو ما يكيله المجتمعُ صاعا بصاعٍ. إنّ قولة كنط المتأخّرة التي مفادُها أنّ حريّة كلّ فرد ينبغي ألاّ تُقيَّد إلاّ بقدر ما تُضرّ بحريّة فرد آخرَ(٥)، هي تشفيرٌ لوضعِ ائْتلافٍ لن يتعدّى الكليَّ الفاسدَ وحسب، إواليّةَ الإكراه التي للمجتمع، بل أيضا، الفردَ المعاندَ الذي تتكرّر لديه تلك الإواليّةُ ميكروكوسميًّا. ومن ثمّ، سؤال الحريّة لا يقتضي 'نعم' أو 'لا'، بل نظريّةً ترتفع فوق المجتمع القائم كما الفرديّةِ

---

(٥) «يكون الفعلُ عادلا حين يستطيع أن يؤلّف طوعَ إرادةِ كلّ امرئٍ، أو طبقا لوصيّةِ أنّ حريّةَ كلّ طوعِ إرادة يمكن أن تأتلف مع حريّة أيِّ امرئٍ طبقا لقانون جمْعيٍّ كلّيّ.» (كنط، ميتافيزيقا الأخلاق، مقدّمةٌ لفقه الحقّ - *Metaphysik der Sitten*, Einleitung in die Rechstehre، الطبعة الأكاديميّة، §C, WW VI، ص. ٢٣٠)

القائمة. وبدلا من التسليم بمنظَّمَة الأنا الأعلى المستبطَنَة والمتصلّبة، تبسُط هذه النظريّةُ جدليّةَ الكائن الفرديِّ والنوع. ذلك أنّ صرامةَ الأنا الأعلى ليست إلاّ ردَّ فعل بإزاء ما تحول دونَه الوضعيّةُ المتضادّة. لن تتحرّر الذاتُ إلاّ حين تكون قد ائتلفت مع اللاأنا، ومن ثمّ ستتنزّل أيضا فوق الحريّة من حيث تتواطأ الحريّةُ مع ضديدها، أي مع القمع. أمّا كمُّ التعنيف الذي يكمن إلى اليوم، في الحريّة، فهذا ما يتراءى حين ما ينفكّ البشر بما هم أحرارٌ، يفعلون وسَطَ انعدامٍ كلّيٍّ للحريّة. لكن في وضعِ حريّةٍ بعينه، لن يكون بإمكان الفرد أن يحرس متشنّجًا، جزئيّتَه القديمة،- إذ أنّ الفرديّةَ هي في الآن نفسه، نتاجُ القمع ومركزُ القوّة الذي يقاومه، بقدر ما سيتنافى ذلك الوضعُ مع المفهوم الراهن للجماعة. أنّه يُوصى على الفوْر في البلدان التي تحتكر اليومَ، اسمَ الاشتراكيّة، بالمنزع الجماعيّ من حيث هو إخضاعُ الفرديّ تابعًا للمجتمع، فهذا ما يحكم على اشتراكيّتها بالزور ويثبّت التعارض. ذلك أنّ إضعاف الأنا بواسطة مجتمع مُجَمعَن يدفع البشرَ بلا كلل، إلى الاجتماع، ويجعلهم بالدلالة الحرفيّة كما المجازيّة، غير قادرين على التوحّد، إنّما يتجلّى في الشكاوى من العُزلة، كما في البرودة التي لا تُطاق حقًّا، وتطغى على كلّ شيء مع توسّع علاقات التبادل، وتتمدّد إلى الحكم التسلّطيّ لما يُزعم أنّها ديمقراطيّات شعبيّة، حكمًا لا يأبه البتّة بحاجات الذوات. أنّه سيتعيّن على البشر في عُصبةٍ من الأحرار، أن يتجمّعوا ويتجمْهروا باستمرار، فهذا ينتمي إلى دائرة التصوّرات التي تتعلّق بالمواكب، والمسيرات العسكريّة، وتلويح الأعلام، وخُطب الزعماء الطنّانة. طالما أراد المجتمع على نحوٍ غير معقول، تجميعَ أولئك الّذين يُكرَهون على أن يكونوا أعضاء له، فذلك كلّه لا يُثمر: موضوعيًّا هو ممّا لا جدوى منه. إذ أنّ النزعة الجمعويّة والنزعة الفردانيّة تتكاملان في الزيْف والزلل. لقد ناهضتهما الفلسفةُ التأمليّةُ

للتاريخ منذ فيشته، في سياق نظريّة الخطيئة المطلقة، ثم في طورٍ متأخّر، مع نظريّة فقدان المعنى. ومن ثمّ وقعت مطابقة الحداثة بعالَمِ يعدم الشكلَ، في حين كان روسّو، السبّاقُ إلى كره عصره اسْتعادِيًّا، قد أشعل فيها نارَ الأسلوبِ الأخير: كان اشمئزازُه يتبدّى في شطط الشكل، وتشويه المجتمع. سيكون الوقت قد حان لاستنكار صورة العالَم الخلو من المعنى، الصورةَ التي كانت قد تردّت من كونها شفرةً للولع والشغف، إلى شعارِ مسعوري النظام. ليس المجتمع الراهنُ «مفتوحا» في أيّ بقعة من البسيطة، كما يؤكّد مقرّظوه العلمويُّون؛ وليس يَعدم الشكلَ في أيّ مكان كان. أمّا الاعتقاد في أنّه كذلك، فقد نجم عن تخريب المدن والأرياف بواسطة صناعة تتوسّع بلا تخطيط، وفي سياق عوزِ المعقوليّة، لا شططها. مَن يُرجع إعدامَ الشكل إلى مسار ميتافيزيقيٍّ، بدلاِ من حمله على علاقات الإنتاج الماديّ إنّما يقدّم افتراضيًّا، إيديولوجيّات. مع تحويل هذا الإنتاج الماديّ، يمكن أن تتخفّف صورةُ العنف التي فيها يعرض العالَمُ للبشر، العالَمَ الذي يعنّفون. لن يكون زوال الروابط الفوقْفرديّة (التي لا تزول أبدًا) في حدّ ذاته، أمرا قبيحا؛ فالآثار الفنيّة للقرن العشرين التي هي متحرّرةٌ حقًّا، ليست هي أيضا، بأسوأ من كلّ التي أثمرت أساليبَ، كانت الحداثة على حقّ إذْ تمرّدت عليها. تنقلب التجرُبة كما الصورةُ على مرآة: بالنظر إلى وضع الوعي والقوى المادّيةِ للإنتاج، يُنتظَر أن يكون البشر أحرارا، وهو ما ينتظرونه أيضا من أنفسِهم، ومع ذلك هم ليسوا أحرارا، والحال أنّه في وضع انعدام حريّتهم الجذريِّ، لم يتبقّ أيّ أنموذج للتفكير والسلوك، وبعبارة تثير الخجل شديدا، لم تتبقّ أيُّ «قيمة»، سيرغبون فيها من حيث هم ليسوا أحرارا. أمّا البكائيّاتُ على نقص الروابط، فيكمن جوهرُها في هيئة مجتمعٍ أوهمَ بالحريّة من دون تحقيقها. فالحريّة لا توجد وإن بشكلٍ باهتٍ أيضا، إلاّ في البنية الفوقيّة؛ وفشلُها

الدائمُ إنّما يحثّ الحنينَ إلى اللاحريّة. إنّ السؤال عن معنى الكائن هو في جملته على الأرجح، تعبيرٌ عن مثل هذا الزَيَحان.

في وضعٍ بعينه للحريّة

يظلمُّ أفقُ وضعٍ للحريّة حين لن يعود فيه أيُّ قمع وأيُّ أخلاق ضروريّيْن، لأنّه لن يعودَ للغريزة أيّ مجال لتظهر مدمِّرةً. ذلك أنّ مسائل الأخلاق لا تُطرح لزومًا، في سياق محاكاتها محاكاةً ساخرة كريهةً، من مثْل مسألة القمع الجنسيّ، بل في قضايا من مثل: لا ينبغي أن يوجد تعذيب؛ لا ينبغي أن توجد معتقَلات؛ والحال أنّ هذا كلّه ما يزال يوجد في أفريقيا وآسيا، لأنّ الانسانيّة المتحضّرةَ تَعدم دوما الإنسانيّةَ إزاءَ من وسمَتهم بلا حياءٍ، بغير المتحضّرين. لكن لو استحوذ فيلسوفُ أخلاقٍ على تلك القضايا وابتهج بفضْح نقّاد الأخلاق، لأنّ هؤلاء أنفسَهم قد استشهدوا أيضا بالقيم التي نادى بها فلاسفةُ الأخلاق مهلّلين، لكان المرء على خطإٍ إذ يستخلص من ذلك نتيجةً مُلزمة. فتلك القضايا صادقةٌ من جهة ما هي حوافزُ، حين يعلم المرء أنّه قد استُعمل التعذيب في مكان مّا. ولا ينبغي أن تتّخذ طابعا عقليًّا؛ إذ أنّها سرعان ما تسقط من جهة ما هي مبدأ مجرّدٌ، في اللاتناهي الفاسد لاشتقاقها ومصداقيّتها. أمّا نقد الأخلاق فيصدُق ضدّ إظهار الاتّساق المنطقيّ للسلوك البشريّ؛ هنا يصير الاتّساق المنطقيُّ الصارمُ آلةً للاّحريّة. ذلك أنّ الحافز المحايث للسلوك البشريّ، الخوفَ الماديَّ العاريَ، والشعورَ بالتضامُن مع «الأجسام القابلة للتعذيب» طبقا لعبارة بريشْتْ، سيقع إنكارُها بواسطة حيلِ عقْلنةٍ تبطش بكلّ شيء؛ ومن ثمّ سيصير العاجل القاهرُ مجدّدا، من زمام التأمّل، استهزاءً من طابعه العاجل. إنّ الفرق بين النظريّة وبين الممارسة يتضمّن نظريًّا، عدمَ إمكان ردّ الممارسة بكيفيّة خالصةٍ، إلى النظريّة، كما يتضمّن أيضا أنّ الممارسةَ ليست

مفارِقةٌ(*) للنظريّة. فلا يمكن الجمع بينهما في شميلة. إذ أنّ اللامفصول لا يحيا إلاّ في الأقاصي، في الحركة التلقائيّةِ التي لا تريد إذْ تُعجّل بالبرهان، أن تحتمل استمراريّةَ الرعب، وفي وعيٍ نظريٍّ لا تُرعبه أيُّ أوامر، ويعاين لماذا يستمرّ الرعب مع ذلك، إلى ما لا نهاية له. بالنظر إلى العجز الفعليّ للأفراد جميعًا، هذا التناقضُ هو دون سواه، محَلُّ الأخلاق اليوم. سيردّ الوعيُ الفعلَ تَلقائيًّا، طالما أنّه يعرف السيّئَ من دون أن يرضى بهذه المعرفة. والتعارض بين كلّ حكم أخلاقيّ جمْعيّ وبين التحديد السيكولوجيّ، تعارضا لا يُغني عن الحكم بأنّ ذلك شرٌّ، لا ينتُج عن عدم اتّساقٍ للتفكير، بل عن تضادٌ موضوعيّ. لقد لاحظ فريتس باوِرْ أنّ الرهوطَ هم أنفسُهم الذين يصدحون بمئة حجّة واهيةٍ للمطالبة بتبرئة جلاّدي آوْشْفيتْسْ، ويؤيّدون استئنافَ تطبيقِ عقوبة الإعدام. ههنا تتركّز أحدَثُ أطوارِ الجدليّة الأخلاقيّة: ستكون التبرئةُ ظلما صرْفا، والتكفيرُ العادلُ عن الذنب ستصيبُه عدوى مبدإ العنف القاتل، المبدأ الذي مقاومتُه هي وحدها، إنسانيّةٌ. لقد تنبّأ بهذه الجدليّة، قولُ بنيامينْ: يمكن أن يكون تطبيق عقوبة الإعدام أخلاقيّا، أمّا التشريع لها فمن المُحال أن يكون أخلاقيًّا. لو عُجّل بإعدام القائمين على التعذيب والمكلَّفين به وأولي أمرِهم النافذين، لكان ذلك أكثر أخلاقيّةً من محاكمة بعضهم دون غيرهم. أنّهم فرّوا واختفوا لمدّة عشرين عاما، فهذا ما يغيّر نوعيًّا، العدالةَ التي تراخت المنظومةُ وقتئذٍ، في تطبيقها. فحالما وجَبَ أن تُجنّد ضدّهم مكنةُ عدالةٍ بنظامها في قانون التحقيق الجزائيّ، وبثيابها الرسميّة والمحامين ذوي الدراية الواسعة، تكون العدالةُ التي هي على كلّ حالٍ، غيرُ قادرةٍ على عقابٍ يعْدل الجريمةَ المرتكَبة، قد زُوّرت من حيث يشوّهها المبدأ نفسُه الذي كان

(*) وردت باليونانيّة: χωρίς

قد دفع القتلةَ إلى الفعل. ذلك أنّ للفاشستيّين ما يكفي من البصيرةِ حتّى يستغلّوا بواسطة عقلهم الشيطانيّ المضلِّل، مثل ذلك الجنون الموضوعيّ. أمّا الأساس التاريخيّ للمعضلة فهو أنّ الثورة المضادّة للفاشيّة قد أخفقت في ألمانيا، أو بالأحرى، أنّه لم تحدث في ١٩٤٤، أيُّ حركة جماهيريّة ثوريّة. والتناقض القائمُ بين ما تعلّمه حتميّةٌ إمبيريقيّةٌ وبين وجوب محاكمة المُسوخ الأسْوياء الذين ربّما ينبغي لهذا أن يُتركوا أحرارا، هو تناقضٌ لا يمكن ترتيبُه بأيّ منطقٍ أعلى كان. وليس لعدالةٍ تتروّى نظريّا، أن تتهيّب هذا التناقض. إذا لم يكن لها سهمٌ حتّى في أن يعيَ ذا التناقضُ نفسَه، فإنّها تحثُّ من جهة ما هي سياسةٌ حسنةٌ، على دوام فنون التعذيب التي يرغب فيها على كلّ حال، اللاوعيُ الجمعيُّ، ويترقّب عقلنتَها؛ وهذا ما يتطابق في كلّ الأحوال وإلى حدّ مّا، مع نظريّة الترهيب. في ما يُعترَف به قطيعةً بين إدراك انعدام حريّة المذنبين الفعليّ وبين معقوليّة العدْل التي منحتمهم لآخر مرّةٍ، شرفَ حريّة ليسوا أهلا له، إنّما يصير نقدُ تفكيرِ التطابق الذي يقوم على الاتّساق المنطقيّ، نقدا أخلاقيًّا.

الطابَع المعقولُ عند كنط

يوسّط كنط بين الكائن والقانون الأخلاقيّ، ببناء طابعٍ معقول. ويقوم هذا البناء على أطروحةِ أنّ «القانون الأخلاقيّ يبرهن على حقيقته»[٥٣]، كما لو أنّ ما هو معطى، ما هو كائن سيكون من ثَمَّ، مشروعا. حين يقول كنط إنّه يؤخَذ «بالأساس المعيِّن لهذه العليّة خارجَ عالَم الحسّ أيضا، في الحريّة بوصفها خاصيّةً للكائن العاقل»[٥٤]، فإنّ الكائن العاقلَ يصير بالتمام وبواسطة مفهوم الخاصيّة، كائنا يمكن أن يُتصوَّر إيجابيًّا في حياة الفرد، أي كائنا «فعليًّا». لكنّ هذا هو داخلَ أكسيوميّةِ اللاتناقض، نقيضُ نظريّةِ المعقول بصفته ما فوقَ عالَم

الحسّ. فسرعان ما يذكّر كنط بصريحِ العبارة: «أمّا الخير الأخلاقيُّ فيكون من حيث الموضوعُ، شيئا يقع فوق الحسّ، وبالتالي لا يمكن أن يوجد شيءٌ يطابقه في أيّ حدس حسّيّ»،- والآكدُ بالتالي، أنّه ليس «خاصيّةً»، «لذلك يبدو أنّ ملَكة الحكم تخضع في سياق قوانين العقل المحض العمليّ، إلى صعوبات بعينها ترجع إلى أنّه ينبغي تطبيق قانون الحريّة على الأفعال بوصفها أحداثا تحصل في عالَم الحسّ، وإذًا بوصفها أحداثا تنتمي إلى الطبيعة.»(٥٥) من حيث روحُ نقدِ العقل، هذا الموضع ليس موجَّها فقط ضدّ أنطولوجيا الخير والشرّ التي ينتقدها بصرامةٍ **نقد العقل العمليّ**، بما هي أنطولوجيا الخيرات التي في ذاتها، بل أيضا ضدّ ما يُلحَق بها ملَكةً ذاتيّةً ستكون إذ تُطرَح من الظواهر، الضامنَ لتلك الأنطولوجيا، طابَع كائنٍ فوقْطبيعيٍّ بإطلاق. إذا كان كنط قد أدرَج إنقاذًا للحريّةِ، مقالةَ الطابع المعقول التي يُغالى في عرْضها وتتأبّى عن التجرُبة مع أنّها تُصوِّرت توسيطا مع الإمبيريا، فإنّ أحدَ أقوى الدوافع موضوعيًّا، كان يعود إلى أنّ الإرادة لا يمكن أن تُستنبَط من الظاهرات، بصفتها كائنا، ولا يمكن أيضا تعريفها بواسطة الشميلة المفهوميّة، بل كان يتعيّن افتراضُها شرطا للظاهرات، مع ما يلازمُ ذلك من مساوئ واقعيّةٍ ساذجة حول الباطن، مساوئ كان كنط قد قوّضها مع غيرها من أشكال أقْنمة النفس، في الفصل الذي يتعلّق بالمغالَطات. وما يُفترض أنْ يحقّق توسيطاً هشّا، هو بيانُ أنّ ذلك الطابَع لا يُستغرَق في الطبيعة، وأنّه أيضا لا يتعالى عليها بإطلاق، وهذا بعامّة ما يتضمّنه مفهومُه جدليًّا. لكنْ، للدوافع التي من دونها لن يكون مثْل ذلك التوسيطِ، لحظتُها السيكولوجيّةُ، والحال أنّ دوافع الإرادة البشريّة لا يمكن حسَب كنطْ، «أن تكون شيئا آخرَ سوى القانون الأخلاقيّ»(٥٦). هو ذا ما يُنذر بنقيضةٍ كلّ إجابةٍ ممكنة. أمّا كنط فيصوغ الإجابةَ بشكل فظّ: «ذلك أنّ مسألةَ كيف يمكن لقانون مّا

أن يكون لذاته وبلا توسيطٍ، معيِّنا للإرادة- وهو لعمري ما يكوّن جوهرَ كلّ أخلاقيّةٍ، تظلّ بالنسبة إلى العقل البشريّ، مشكلا معتاصًا هو عينُه مشكلُ: كيف يمكن أن تكون إرادةٌ حرّةٌ ممكنةً؟ وبالتالي فإنّنا لن نبيّنَ قبْليًّا، العلّةَ التي يصدر عنها كونُ القانون الأخلاقيّ في حدّ ذاته، يحمل دافعا، بل سنبيّن ماذا يفعل (وبالأحرى، ماذا يجب أن يفعل) مثل هذا القانون من حيث يصير دافعا، في النفس»(٥٧). يصمُت التأمّل الكنطيّ حيث سيتعيّن أن يبدأ، فيستسلمُ إلى مجرّدِ وصف الترابط المحايث للمفاعيل الذي لو لم يستحوذ المقصَدُ العامُّ على كنط، لما تردّد في توصيفه بالخديعة: عنصرٌ إمبيريٌّ يستأثر من خلال قوّة الانفعال التي يمارسُها، بنفوذٍ فوقْإمبيريّ. فالأمر يتعلّق بالـ«الوجود المعقول»(٥٨)، بكيانٍ بلا زمان، يقوّم حسَب كنط، الكائنَ، من دون أن يُرعبَه التناقض الذي في النعت(*)، ومن دون أن يُمفْصلَه جدليًّا، بل حتّى من دون أن يقول أيَّ شيء في ماذا يعني ذلك الوجودُ. أمّا القول بـ«تَلقائيّة الذات بصفتها شيئا في ذاته»(٥٩)، فيجرأ كنط على التوسّع فيه. بيد أنّه من منظور نقد العقل، لن يستقيم الكلامُ إيجابيًّا، عن هذه التلقائيّة، كما عن العلل المتعاليةِ على ظاهرات الحسّ الخارجيّ، والحال أنّه من دون الطابَع المعقول، لن يكون الفعلُ الأخلاقيُّ ضمن الإمبيريّا، والتأثيرُ عليه، ممكنيْن، ومن ثمّ ستكون الأخلاق ممتنعةً. لا بدّ أن ينشغل كنط قانطًا، بما تحول دونه أصولُ المنظومةِ. والمخرَج من ذلك يتأتّى له من حيث أنّه بإمكان العقل أن يتدخّل ويؤسّس رباطا جديدا، في مقابل الآليّة السببيّة للطبيعة الفيزيقيّة كما النفسيّة. إذا انتهى كنط ضمن فلسفة الأخلاق القائمة، عن التفكير في مملَكة المعقول وقد دُنّيِنَتْ عقلا محضًا عمليًّا، بصفتها حدّا مختلفًا بإطلاق، فليس هذا البتّةَ

(*) وردت باللاتينيّة: contradictio in adjecto

بالنظر إلى ذلك التأثير البيِّن للعقل، ما يبدو على أنّه معجزةٌ، إذا أخذنا بعين الاعتبار العلاقة المجرَّدة بين الأطروحات الأساسيّة لكنْط. أنّ العقلَ مغايرٌ للطبيعة، ومع ذلك هو طورٌ من أطوارها، فهذا ما قبل تاريخ العقل وقد صار تعيينا محايثا له. إذ أنّ العقل طبيعيٌّ من حيث هو قوّة نفسيّةٌ تتفرّع عن غايات المحافظة على البقاء؛ لكنّه بعد أن يُفصَم فيعارض الطبيعةَ، يصير أيضا إلى آخرها. والعقلُ من حيث ينبثق بالعرَض، عن الطبيعة، إنّما هو مطابق لها وغيرُ مطابق في آنٍ، ومن ثمّ جدليٌّ من حيث مفهومُه. لكن، بقدر ما يتقرّر العقل في هذه الجدليّةِ وبلا هوادةٍ، النقيضَ المطلقَ للطبيعة فينساها في حدّ ذاتها، يتردّى إلى طبيعةٍ من حيث يتحوّل إلى محافظةٍ على البقاء بَرّيّةٍ؛ ولن يكون العقل فوق الطبيعة، إلاّ بما هو تفكُّر فيها. فما من فنّ تأويليٍّ يقدر على تذليل التناقضات المحايثة لتعيينات الطابَع المعقول. لا يقول كنط ماذا يكون هذا الطابَع المعقول، ولا كيف يؤثّر من نفسه على الطابَع الإمبيريّ؛ وهل أنّه لا يعدو كونَه الفعلَ المحض لوضعه، أمّ أنّه ينبغي أن يساوق الطابعَ الإمبيريّ، وهذه ولا ريب، مقالةُ ألطفُ، مع أنّها لا تُستساغُ من منظور التجرُبة الذاتيّة. فيكتفي كنط بتوصيفِ كيف يظْهَر ذلك التأثيرُ في الإمبيريّا. إذا كان الطابَع المعقول يُتصوَّر كما تقتضي العبارةُ ذلك، مفارِقا(*) بإطلاق، فإنّه ممتنعٌ بعامّةٍ الكلامُ عنه كما عن الشيء في ذاته الذي يطابقه كنط بما يكفي من الإبهام وعلى نحو تماثلٍ شكلانيّ، بالطابَع المعقول، من دون أن يوضّح أبدًا، هل هو الشيء في ذاته «الواحد» في كلّ شخص، العلّةُ غيرُ المعلومة لظاهرات الحسّ الباطن، أم هل هو كما يقول كنْط في موضعٍ بعينه، «الـ»شيء في ذاته، المطابقُ للأشياء جميعا، الأنا المطلق عند فيشته. لو كانت مثل هذه

(*) وردت باليونانيّة: χωρίς

الذات المفصولة جذريًا تفعل فعلها، لصارت لحظةً من لحظات عالَم الظاهرات، ولخضعت لتعييناته، وبالتالي للسببيّة. بيد أنّ كنط المنطقيَّ الكلاسيكيّ، لن يرتضي البتّة أن يخضع المفهومُ نفسُه للسببيّة ولا يخضع لها[٥]. لكن، لو لم يعُد الطابَع المعقول مفارقا[*]، لما بقي معقولا، ولأصابتْه بدلالةِ الثنائيّة الكنطيّة، عدوى العالَم المحسوس[**]، ولما خلا من تناقضٍ. فحيث يشعر كنط بأنّه يجب عليه أن يفصّل القول في نظريّة الطابَع المعقول، يُضطرّ من جانب، إلى تأسيسه على فعلٍ في الزمان، على ذلك الإمبيريِّ الذي لا يُفترض البتّة

---

(٥) من السهل استعراضُ ما يُحسب ضدّ مفهوم المعقول: سيكون من المحظور الإشارةُ إيجابيّا وحتّى في أقصى درجات التجريد، إلى علل غير معلومة للظاهرات. إذ أنّه سيكون من الممتنع العملُ بمفهوم لا يمكن قولُ أيّ شيء عنه بإطلاق، فهو سيعْدل العدمَ، وسيكون مضمونه أيضا، عدما. بهذا كانت المثاليّةُ الألمانيّةُ تحتازُ أكثرَ حججها فعاليّةً ضدّ كنط، ربّما من دون أن تتوقّف كثيرا عند فكرة كنط ولايبنيتس في المفهوم-الحدّ. لكن سيكون ثمّة اعتراضٌ ضدّ نقد فيشته وهيغل المستساغ لكنط. فهو نقد يتّبع من جانبه المنطقَ الكلاسيكيَّ الذي يمنع بصفته باطلا، الكلامَ عن شيء مّا لا يمكن ردّه إلى واقعات موضوعيّةٍ هي التي تكوّن جوهرَ ذلك المفهوم. في تمرّدهم على كنط، نسي المثاليّون عن شطط في الحذلقة، المبدأَ الذي اتّبعوه في مناهضتهم لكنط: أنّ اتّساق الفكر يُلزم ببناء مفاهيم ليس لها ما يمثّلُها في معطى يمكن أن يعيَّن إيجابيّا. لقد استنكروا من باب حبّ التأمّل، المضاربة التأمليّةَ عند كنط، ومن ثمّ وقعوا في عين الوضعانيّةِ التي يتّهمون بها كنط. في ما يُزعم أنّه خطأ يكمن في التقريظ الكنطيّ للشيء في ذاته، الخطأ الذي كان بإمكان منطق الاتّساق أن يبرهن عليه ظافرا، مُذ ابنِ ميمون، تبقى قائمةً عند كنط، ذكرى اللحظة المتمرّدة على منطق الاتّساق، أعني اللاتطابقَ. لذلك عارض كنط الذي لم يكن يجهل ولا ريب، اتّساق نقديّاتِه، الاتّساق المنطقيَّ، وفضّل الانسياقَ إلى الدغمائيّة، بدلا من إطلاقيّة التطابق الذي يتحتّم كما تعرّف هيغل إلى ذلك سريعًا، أن يقومَ معناه في اتّصالٍ بلامتطابقٍ. إنّ بناء الشيء في ذاته والطابَع المعقول هو بناءُ لامتطابقٍ بما هو شرط إمكانِ المطابقة، ولكنّه أيضا بناءٌ لما يتفلّت من المطابقة المقولاتيّة.

(*) وردت باليونانيّة: χωρίς

(**) وردت باللاتينيّة: mundus sensibilis

أنّه يكونه، وإلى أن يتخلّى من جانب آخرَ، عن السيكولوجيا التي يتورّط فيها: «ثمّة من البشر مَن يُظهرون منذ الصبا، مع أنّهم درجوا على تنشئة حسُنت بغيرِهم، خبثا وسوءَ خُلق مبكّريْن، ويتدرّجون في ذلك إلى أنْ يبلغوا أشُدَّهم، فيُعَدّون من بين الفاسقين بالموْلد ويُنظر إلى طريقة تفكيرهم كأنْ لا رجاء في إصلاحها البتّة، لكنّهم مع ذلك يحاسَبون على ما يصنعون أو يُتركون ويُؤخَذون بآثامهم بما هي ذنوبٌ، لا بل هم (الصبيان) أنفسهم يرون في مثل ذلك التأنيب أمرًا حَقّ عليهم، لكأنّهم يظلّون مسؤولين كأيّ بشر وبقطع النظر عمّا يُسنَد إليهم من طبع لنفوسهم لا يُرجى منه شيء. وذلك ما كان ليحصُل لو لم نفترض أنّ جميع ما يصدر عن طوْع الإرادة (مثلما هي بلا شكّ الأفعالُ التي تؤتى عن نيّةٍ) يملك عليّةً حرّة أساسا له يُفصح عنها طبعُ المرء مذْ شبابه الباكر في ظواهره (أي في الأفعال)، وبسبب الاستمرار على السلوك نفسِه تعرِّف تلك الظواهر بتسلسل طبيعيٍّ لا يجعل الهيئة الرديئة للإرادة شيئا ضروريّا، بل هو على الأحرى، نتيجةُ الأخذ طوْعا بالمبادئ القبيحة التي لا تتبدّل، وهو لعمْري ما يجعل المرءَ أعظم ذنبا وأحقَّ بالعقاب.»[٦٠] لا يأخذ كنط في الحُسبان أنّ الحكم الأخلاقيّ يمكن أن يضِلّ حين يتعلّق الأمر بالمضطربةِ نفوسُهم وعقولُهم. فما يُزعم أنّه عليّةٌ حرّةٌ يُنقل إلى طور الصبا الباكر، وهذا هو فضلا عن ذلك، في تطابق تامّ من نشوء الأنا الأعلى. لكنّه من الخُلف أن تُحمل على الرضّع الذّين ما يزال عقلهم في طور التكوّن، تلك الاستقلاليّةُ التي ترتبط بالعقل وقد استكملَ تطوّرَه. حين تؤرِّخ المسؤوليّةُ الأخلاقيّة للفعل الفرديّ للراشدِ بالرجوع القهقرى إلى غبَش ماضيه البعيد، يُطلق باسْم الرُشد، حكمٌ بيداغوجيّ غيرُ أخلاقيّ لمحاسبةِ من لا يكون راشدا. فالمسارات التي تحسم في السنوات الأولى من مدّة المرء، تكوين الأنا والأنا الأعلى، أو تقضي عليها كما في الأنموذج الكنطيّ،

بالفشل، لا ريب في أنّه لا يمكن أن تُعتبَر قبْليّةً بمقتضى قدامتها؛ ولا يمكن أيضا أن يُحمَل عليها من حيث مضمونها الموغل في الإمبيريّةِ، ذلك الخُلوصُ الذي تقتضيه نظريّةُ كنط في القانون الأخلاقيّ. في تعصّبه لمعاقبة الصبية الأشرار ومحاسبتهم، لا يُغادر كنط مجالَ المعقول إلاّ ليُشيعَ الوبالَ في المجال الإمبيريّ.

المعقول ووحدةُ الوعي

لا يمنع ما كان كنط قد تفكّر ضمن مفهوم الطابَع المعقول، على الرغم من الصمت المتزهّد لنظريّته، الخوضَ في بعض الاعتبارات: وحدة الشخص التي تعْدل وحدةَ الوعي في نظريّة المعرفة. خلْف كواليس المنظومة الكنطيّةِ، ينتظر المرءُ تطابقَ المفهوم الأعلى للفلسفة العمليّة مع المفهوم الأعلى للفلسفة النظريّة، مع مبدإ الأنا الذي يؤسّس الوحدةَ نظريًّا، كما يزُمُّ النوازع ويُدمجُها عمليًّا. إنّ وحدة الشخص هي محَلُّ نظريّة المعقول. وطبقا لمعماريّةِ ثنائيّةِ الشكل-المضمون الدائمةِ عند كنط، تقع الوحدةُ جهةَ الشكل: حسَب جدليّةٍ غيرِ إراديّة هيغل هو الذي يسبق إلى فسْرها، مبدأُ الفرْدَنة هو كلّيٌّ جمْعيّ. إجلالاً للكلّية، يميّز كنط اصطلاحيًّا، الشخصيّةَ من الشخص. ستكون الشخصيّةُ «الحريّة والاستقلالَ عن آليّة الطبيعة برمّتها، إذ تُعتبَر في الوقت نفسه، قدرةَ كائنٍ يخضع لقوانين عمليّة محض خاصّة به،- أعنى معطاة من لدن عقله الخاصّ، فيكون الشخص إذًا من حيث ينتمي إلى العالم المحسوس، خاضعا إلى شخصيّته الخاصّة من حيث تنتمي في الآن ذاته، إلى العالم المعقول»(٦١). ومن ثمّ، الشخصيّةُ، الذاتُ بما هي عقل محضٌ، ينبغي كما يتراءى من اللاحقة «يّة» التي هي علامةٌ على الكليّة المفهوميّة، أن تُخضع لها الشخصَ، الذاتَ، بما هو كائنٌ فرديٌّ، طبيعيٌّ، إمبيريّ. وما يعنيه كنط بالطابَع المعقول، يمكن أن

يقترب كثيرا في الاستعمال اللغويّ القديم، من الشخصيّة التي «تنتمي إلى العالَم المعقول». أمّا وحدة الوعي الذاتيّ فلا تفترض من حيث تكوُّنها وحسب، بل أيضا من حيث إمكانُها المحض، مضامينَ وعيٍ ووقائعَ نفسيّة؛ وتشير إلى منطقةٍ سَيّانيّةٍ بين العقل المحض والتجرُبة الزمكانيّة. بيد أنّ نقد هيومْ للأنا لا يأخذ بعين الاعتبار أنّ وقائع الوعي ما كانت لتمثُل لو لم تتعيّن داخل وعي فرديٍّ بعينه، وليس في أيّ وعي كان. يعدّل كنط مقالةَ هيوم، ولكنّه يُهمل من جانبه، عكسَها: في نقده لهيوم، تتجمّد الشخصيّةُ مبدأً فوق الأشخاص الأفراد، بصفتها إطارا لهم. ومن ثمّ يفهم كنط وحدةَ الوعي في استقلال عن كلّ تجرُبة. مثل هذا الاستقلال يوجد إلى حدّ مّا، بالنظر إلى وقائع الوعي الفرديّة والمتبدّلة، ولكن ليس على نحوٍ جذريٍّ بالنظر إلى كلّ مثولٍ لمضامين الوعي الفعليّة. وعليه، أفلاطونيّةُ كنط (في **الفيدون** كانت النفس صنوا للفكرة)، تكرّر على صعيد نظريّة المعرفة، الإثباتَ البرجوازيَّ الصرفَ للوحدة الشخصيّة في ذاتها، على حساب مضمونها، إثباتا لم يُبق في نهاية المطاف تحت اسم الشخصيّة، إلاّ على الرجل القويّ. كذلك يستحوذُ على مرتبة الخير، الإنجازُ الشكليّ للإدماج، الذي هو قبْليًّا، ليس البتّة شكليًّا، بل هو مضمونيٌّ، أعني الهيمنةَ المترسّبة للطبيعة الداخليّة. ومن ثـمّ الإيحاءُ بأنّه كلّما كان المرء ذا شخصيّة، كان أفضل، بقطع النظر عن الطابع المستشكِل لما يكون المرءُ ذاتُه. كانت الروايات الكبرى للقرن الثامن عشر، ما تزال ترتاب في ذلك. ومثاله أنّ توم جونس لفِلْدينغ، الإبنَ اللقيطَ، ذا «الطبع الجَموح» بالدلالة السيكولوجيّة، يمثّل أولئك الذين لم تشوّههم المواضَعاتُ، ويغدو في الوقت نفسه، فكِها. أمّا آخِر صدى لذلك فمع كَركَدنّيات إيونيسكو: الوحيد الذي يقاوم التنميطَ الحيوانيّ ويشهد من ثـمّ، على أنا قويّ، ليس له البتّة من حيث يدمن على الكحول ويخفق في مساره المهنيّ، أنا

قويّ، إذا ما احتكم المرءُ إلى ما تقضي الحياةُ به. على الرغم من مثال الصبيّ الشرّانيّ، سيسأل المرءُ عمّا إذا كان بالإمكان أن يُتفكَّر عند كنط، طبْعٌ معقول شرّير؛ وعمّا إذا لم يكن كنط يبحث عن الشرّ حيث تُخفق الوحدةُ الشكليّة. فحيث تنعدم هذه الوحدةُ، لن يكون من الوارد الكلامُ عن الخير، كما عند الحيوان؛ ولا عن الشرّ أيضا؛ وكان على كنط أن يتصوّر الطابَع المعقول بما هو على الأحرى، أنا قويّ يضبط عقليًا، انفعالاتِه كلَّها، كما علّمَنا سارُ تقليد العقلانيّة المحدَثة، وبخاصّة سبينوزا ولايبنيتس اللذان يجتمعان على الأقلّ، على هذه النقطة(٥). إنّ الفلسفة الكبرى تتصلّب ضدّ فكرةِ إنسان لم يُقوْلَب طبقا لمبدإ الواقع، ولم يتصلّب في باطنه. فهذا ما يستفيد منه كنط من حيث استراتيجيّةُ التفكير، إمكانَ تطوير أطروحة الحرّية بالتوازي مع السببيّة الكونيّة. ذلك أنّ وحدةَ الشخص ليست مجرّدَ القبْليّ الشكليّ الذي تتزيّى به في المنظومة الكنطيّة، بل هي ضدَّ إرادتها ولصالح البرهنة عليها، لحظةُ جميع المضامين الفرديّة للذات. فكلّ انفعال من انفعالاتها هو انفعالـ«ها»، كما أنّ الذات هي الكلّ الشاملُ للانفعالات، ومن ثمّ هي نوعيًا، مغايرٌ لها. يزول الحدّان في المنطقة الشكلانيّة للوعي الذاتيّ. إذ أنّه يمكن على حدٍّ سواء، أن يُحمَل عليها ما لا يزول في غيره: المضمون الواقعانيّ والتوسيطُ، مبدأُ ترابطها. إنّه بواسطة التجريد الأقصى وفي المفهوم السيّانيّ للشخصيّة، تُقدّر حقَّ قدرها الواقعةُ الجدليّة التي حوّلها النهجُ الاستدلاليُّ المنطقيُّ التقليديُّ إلى طابو، ولكنّها مع ذلك الواقعة الأكثر فعليّةً، أعني أنّه في عالَم

---

(٥) في علاقة نظريّة الإرادة عند كنط بنظريّتيْ سبينوزا ولايبنيتس في الإرادة، أنظر: يوهان إدوارد إردمان، **تاريخ الفلسفة المحدثة** - *Geschichte der neueren Philosophie*، المطبعة الجديدة، شتوتغارت، ١٩٣٢، وبخاصّة المجلّد الرابع، ص. ١٢٨ وما بعدها.

التضادّ، تكون الذوات الفرديّةُ هي أيضا في حدّ ذاتها، متضادّة، حرّةً وغيرَ حرّة. في ليلِ السَواء، يضيء نورٌ خافتٌ الحريّةَ بما هي الشخصيّةُ في ذاتها، باطنا بروتستانتيًّا في غيبوبةٍ من نفسه. طبقا لشعار شلّر، الذاتُ تُبرَّر بما تكون، لا بما تفعل، مثْل اللوثِريِّ قديما، بالعقيدة، لا بالأعمال. إنّ في اللامعقوليّة القسْريّة للطابَع المعقول عند كنط، في عدم تعيُّنه الذي يُنتزَع من المنظومة غصْبًا، دَنْيَنةً مضمرَةً للنظريّة اللاهوتيّة الصريحة في لامعقوليّةِ الجَبْر. فهذه النظريّةُ صارت إذ حُفظت مع تقدّم التنوير، أشدَّ وطأة. بعد أن ردّت الأخلاق الكنطيّةُ الإلهَ إلى وظيفةِ مصادَرة تابعةٍ إن جاز القولُ، من مصادرات العقل العمليّ، وهذا ما كان قد شُكّل مسبَّقا مع لايبنيتس وحتّى مع ديكارت، يغدو من الصعب أن يفكّر المرء بخصوص الطابع المعقول، كونِ-الكائنِ-كذلك اللامعقولِ، في أيّ شيء آخر سوى ذلك القدَر الأعمى الذي ما انفكّت تعارضه فكرةُ الحريّة. فمفهوم الطبع يتغيّر دوما بين الطبيعة والحرّية[٦٢]. كلّما ساوى بلا هوادةٍ، كونُ-الذات-كذلك المطلقُ ذاتيّةَ الذات، امتنع سبْر مفهومِ كونه-كذلك. وما كان يبدو في السابق، على أنّه جبرٌ ينتُج عن المشيئة الإلهيّة، يكاد يمتنع التفكيرُ فيه بعدُ، على أنّه جبرٌ ينتج عن عقل موضوعيّ سيتعيّن مع ذلك، أن يستدعي العقلَ الذاتيّ. إذ أنّ الفي-ذاته المحض الذي للإنسان، الفي-ذاته الخلوَ من أيّ مضمون إمبيريٍّ فلا يُتعقَّب إلاّ في معقوليّته، لا يسمح بأيّ حكم عقليّ على علّة فلاحه هنا وطلاحه هناك. لكنّ المنظَّمةَ التي يُثبَّت فيها الطابعُ المعقول، أي العقل المحض، هي نفسُها متصيِّرةٌ، ومن ثمّ أيضا مشروطةٌ، وليست على الإطلاق، بشارِطٍ. أنّها تستوْضع نفسَها خارج الزمان، بصفتها مطلقا، وهو استباقٌ لفيشته، كان كنط قد حاربه، فهذا ما يَعدم المعقوليّةَ أكثر من نظريّة الخلْق. وهذا ما كان له سهمٌ جوهريٌّ في ربط فكرة الحريّة باللاحريّة الفعليّة. فالطابَع المعقول من حيث هو

كيان يُختزَل، إنّما يُضاعِف في المفهوم، تلك الطبيعة الثانيةَ التي يصفَح بها المجتمعُ فضلا عن ذلك، طبائعَ جميع الّذين ينتمون إليه. إذا ترجم المرءُ الأخلاق الكنطيّةَ إلى أحكام على البشر الفعليّين، فإنّ عيارَها الأوحد هو: أحدُهم يكون على ذلك الحال، فليَعدمْ إذًا، حريّةً. ولا ريب أنّ شعار شلّر كان يلتمس قبل كلّ شيء، إظهارَ الاشمئزازِ الذي يُثيره إخضاعُ العلاقات البشريّة كلّها لمبدإ التبادل، تقويمُ فعلٍ مّا بالنسبة إلى فعل آخَرَ. ضمن التعارض بين الكرامة والثمن، تتطرّق الفلسفة الأخلاقيّة الكنطيّةُ إلى الغرَض عينه. لكن، في مجتمع عادل، لن يُلغَ التبادُل وحسب، بل سيُفعَم: لا أحد ستُتنقَصُ ثمرةُ عمله. بقدر ما يمتنع تقويمُ الفعل المعزول، يعِزُّ أن يكون خيرٌ قد تبدّى في الأفعال. فالنيّةُ المطلقةُ، خلوا من الاجتراحِ المخصوص، ستتردّى إلى سيّانيّة مطلقة، إلى لاإنسانيّ. كنط وشلّر كلاهما يمهّدان موضوعيًّا، لمفهومِ شائنٍ في نَبالَةٍ مُتقلْقلةٍ يمكن للنُخبةِ التي تعيّن نفسَها على هذا النحو، أن تقرّ بها بعد ذلك، بما هي خاصّيةٌ، على الوجهِ الذي يروق لها. ثمّة في فلسفة الأخلاق الكنطيّة نزوعٌ إلى تخريبها. إذ أنّه يغدو من الممتنع عليها التمييزُ بين الكلّ الشاملِ للبشر وبين الاصطفاء القائم مسبّقا. أنّه لم يعُد من الممكن التساؤل هل الفعل عادل أم غيرُ عادل من منظور الطويّةِ، فلهذا أيضا جانبٌ كارثيّ: إذ أنّ الاختصاصَ بالحكم يعود إلى إكراهات المجتمع الإمبيريّ التي كان الخيرُ(*) الكنطيّ يريد التعالي عليها. فمقولتا النبيل والمشترَك، كما مقولاتُ النظريّة البرجوازيّة في الحريّة كلّها، تتشابك مع العلاقات الأسريّة والطبيعيّة. في المجتمع البرجوازيّ اللاحق، ما يزال يتراءى الطابَع الفظّ لتلك المقولات، في النزعة البيولوجيّة، وختاما في نظريّة

(*) وردت باليونانيّة: ἀγαθόν

الأعراق. إنّ المؤالفةَ بين الأخلاق والطبيعة التي كان يستهدفها شلّر الفيلسوف ضدّ كنط، وفي السرّ في توافق معه، ليست البتّة في واقع الحال القائم، إنسانيّةً وبرئيّةً بالقدر الذي تبدو عليه. ما إن تُزوّد الطبيعةُ بالمعنى، تحلّ محلّ ذلك الإمكان الذي كان ينزع إليه بناءُ الطابَع المعقول. في **كالوكَغَاتيا** غوته، لا يمكن أن يتجاهل المرءُ المنقَلب القاتلَ للنهاية. وفي رسالة لكنط يدور الحديث فيها عن بورتريه له كان أنجزه رسّام يهوديٌّ، تُستخدَم أطروحةٌ تشي بمعاداة للساميّة كريهةٍ، أطروحةً صارت ذائعةً مع القوميّ-الاشتراكيّ باوْل شولتسه-ناومبرغ(٥). إنّ المجتمع يقيّد فعليًّا، الحريّةَ، لا من الخارج وحسب، بل في حدّ ذاتها. وحالما تتفعّل الحريّةُ، تزداد اللاحريّةُ؛ فممثّل الأفضل هو دوما متواطئٌ مع الأسوإ. حتّى حيث يشعر البشر بأنّهم أكثرُ تحرّرا من المجتمع، في قوّة أناهم، هم في الوقت نفسه، عملاء المجتمع: فالمجتمع هو الذي يزرع فيهم مبدأ الأنا، ويعرف كيف يقدّر هذا المبدأ حقّ قدره، مع أنّه يصدُّه. إمّا أنّ الاخلاق الكنطيّة لم تدرك بعدُ هذا التشابك، أو أنّها تتجاهله لتتنزّلَ فوقه.

مغزى الحقيقة ونظريّةُ المعقول

لو أردنا التجاسُر على إسناد المضمون الحقيقيّ للمجهول الكنطيّ 'س' في الطابَع المعقول، الذي يتعارض مع اللاتعيّن التامّ للمفهوم

---

(٥) «شكرا جزيلا يا صديقي العزيز المحترم، على نشر نواياك الطيّبة التي تتعلّق بشخصي، والتي صادفَ أنْ وردتني مع هديّتك الجميلة يومَ عيد ميلادي. البورتريه الذي أنجزه من دون موافقتي، السيّد لوفه، وهو رسّام يهوديّ، يُفترَض كما يقول أصدقائي، أنّه يشبهني إلى حدّ مّا، لكنّ العارف الجيّدَ بفنّ الرسم، سيقول من الوهلة الأولى: رسّام يهوديّ سيعيد دوما رسمَ يهوديّ؛ وهو يضع علامةَ ذلك على الأنف: ومع ذلك، كان هذا كافيا.» (كنط، **الرسائل**-*Breifwechsel*، المجلّد II، ١٧٨٩-١٧٩٤، برلين ١٩٠٠، ص. ٣٣)

المُعضِل، لكان هذا المضمونُ ولا ريب، الوعيَ الأكثرَ تقدّما تاريخيًا، الوعيَ الذي يتألّق في لحظ عيْن وسرعان ما يظلمُّ، حاملا في داخله الدافعَ إلى الفعل العادل. إنّه الإستباق العينيُّ والمتقطّعُ للإمكانِ، الذي ليس هو بأجنبيٍّ على البشر ولا بمطابقٍ لهم. فالبشر ليسوا فقط حوامل سيكولوجيًا. ذلك أنّهم لا يُستغرَقون في هيمنةٍ مُمَوضَعةٍ للطبيعة يعيدون إسقاطَها عليهم انطلاقا من الطبيعة الخارجيّة. إنّهم أشياء في ذاتها طالما أنّ الأشياءَ لا تعدو كونها من صنيعِهم؛ وبهذا المعنى، عالَم الظاهرات هو حقًّا، ظاهر. لذلك لا تختلف كثيرا الإرادةُ المحض في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** لكنط، عن الطابَع المعقول. وبيت كارل كراوس: «ماذا فعل بنا العالَم» إنّما هو إنعامُ نظر فيه على نحوٍ سوداويٍّ؛ ومن يتخيّل أنّه يحتاز ذلك الطابَعَ، يزيّفه. فهذا الطابع يتبدّى سلبيًّا، في ألم الذات، في أنّ البشر جميعا، قد شُوِّهوا في ما صاروا إليه، في واقعهم الفعليّ. ما سيكون مغايرا، الكيانُ الذي لن يكدَّرَ ولن يُحرَّفَ، إنّما يستعصي على لغةٍ تحمل علاماتٍ تَشوُّه ما هو كائنٌ: لقد كانت الثيولوجيا تتكلّم قديما، عن الاسم الأسطوريّ. لكنّ المرء يَخبر الفصل بين الطبع المعقول وبين الطبع الإمبيريِّ، في الكتلة الدهْريّةِ التي تتسلّل لتنتصب قبالةَ الإرادة المحض، أمام ما يُضاف: ما يُتخيَّل من شتّى ضروب المراعاة الخارجيّة، ومصالحُ الذوات في مجتمعٍ زورٍ، التي غالبا ما تكون غيرَ معقولة وتابعةً؛ وبعامّةٍ، مبدأ المصلحة الخاصّة الذي يُملي على كلّ فردٍ في المجتمع كما يكون، وبلا استثناءٍ، ما يفعل، ومن ثمّ، موتَ الجميع. تتوسّع الكتلةُ إلى الداخل، ضمن التطلّعاتِ المحدودة للأنا، ثمّ في أشكال العُصاب. ومعلومٌ أنّ هذه تستغرِقُ كمّا هائلا من القوّة البشريّة التائحةِ، فتحولُ بواسطةِ حيلة اللاوعيِ وعند نقطةِ أدنى مقاومةٍ، دون ذلك العادل الذي يناقض بالضرورة، المحافظة المرتبكةَ على الذات. ههنا يسهُل الأمر على

العُصابات، حتّى أنّها من الممكن في أحسن الأحوال، أن تتعقْلَن، بحيث سيتعيّن في وضعٍ للحريّة، أن يبلغ مبدأ المحافظة على الذات الغايةَ، مثله مثل مصالح الآخرين التي يُضرّ بها قبْليًا. ذلك أنّ العُصابات هي أعمدةُ المجتمع؛ فهي تُحبط الإمكاناتِ الأفضل للبشر، ومن ثمّ الأفضلَ الموضوعيّ الذي سيكون بإمكان البشر أن يحقّقوا. أمّا الغرائز التي قد تدفع إلى مجاوزة الوضع الزائف، فتنزع العُصابات إلى كبتها وردّها إلى النرجسيّة التي تُشبَع في الوضع الزائف. فهذا مِفصَلٌ ضمن إواليّة الشرّ: ضعفٌ يجهل قدرَ الإمكان، أنّه قوّةٌ. وختاما، سيكون الطابَع المعقول الإرادةَ العقليّةَ المشلولة. في المقابل، ما يجري فيه مجرى الأعلى بإطلاق، مجرى الجليلِ وما لم تشوّهْه الوضاعةُ، هو بالجوهر، عوَزُه، عدمُ القدرة على تغيير ما يُسقِط في الوضاعة، تخليًّا يتّخذ مظهرَ غايةٍ في ذاتها. ومع ذلك، ليس أفضل بين البشر، من ذلك الطابَع المعقول؛ إمكانُ أن يكون المرءُ على غير ما يكونُ، والحال أنّ البشر جميعا سُجناءُ الهُو الذي لهم، ومن ثمّ منفصلون عنه. إنّ النقص اللافت للنظريّة الكنطيّة، ما يتمنّع وما هو مجرَّدٌ في الطابَع المعقول، ينمّ أيضا عن بعضٍ من حقيقةِ حظْر الصور الذي وسّعتْه الفلسفةُ المابعد كنطيّة، بما في ذلك ماركس، ليشمل جميعَ مفاهيم مجالِ الوضعيّ. فالطابع المعقول بصفته إمكانَ الذات، هو مثْله مثل الحريّةِ، متصيِّرٌ وليس كائنا. سيُخذَل الطابَع المعقولُ حالما يُضَمّ إلى الكائن، بالتوصيف وإن كان التوصيفَ الأكثرَ تحوُّطا. في وضعٍ عادل لن يكون كلّ شيء كما هو الحالُ في اللاهوتيّاتِ اليهوديّة، مغايرًا لما هو كائنٌ إلاّ بقدر ضئيل، لكنّ الأضْأل لا يمكن أن يُتصوَّر عندئذ، على ما سيكون. ومع ذلك، لا يمكن الحديث عن الطابع المعقولِ إلاّ بقدر ما لا يتأرجحُ مجرّدا قاصرا، فوق الكائن، لا بل بقدر ما يظهر بالفعل دوما ومن جديدٍ، ضمن الرِباط المُذنب للكائن، متزمّنا فيه. فليس

التناقض بين الحريّة والجبْريّة كما كان يلتمس الفهم الداخليّ لنقد العقل ذلك، تناقضا بين المواقف النظريّة للدغمائيّة وبين التي للريبيّة، بل هو تناقض يقع داخل التجرُبة الذاتيّة للذوات التي تكون تارة حرّةً وطورا غيرَ حرّة. من منظور الحريّة، ليست الذواتُ متطابقةً مع ذاتها، لأنّ الذات ليست بعدُ ذاتا، وتحديدا بمقتضى تأسيسها ذاتًا: الذاتانيُّ هو اللاإنسانيّ. فالحريّة والطابَع المعقول متشابكان بالتطابق وباللاتطابق، من دون إمكان تقييدهما عند هذه الجهة أو تلك بوضوح وتمييز(*). طبقا للنموذج الكنطيّ، تكون الذوات حرّةً من حيث تطابق ذاتَها وعيًا بذاتها؛ وتكون أيضا في هذا التطابق، غيرَ حرّة، من حيث تخضع إلى قهْره وتُديمُه. فهي غيرُ حرّة بصفتها لامتطابقةً، طبيعةً منتشرةً، ولكنّها بما هي كذلك، حرّةٌ، لأنّها في الانفعالات التي تسيطر على الذوات (وعدم تطابق الذات مع ذاتها لا يكون إلاّ على هذا النحو)، إنّما تتخلّص من الطابع القاهر للتطابق. ذلك أنّ الشخصيّةَ كاريكاتورُ الحريّة. وأساسُ المعضلةِ هو أنّ الحقيقةَ في ما أبعد من قهر التطابق، لن تكون بالتبسيط، مغايرةً لذا القهر، بل موسوطةً به. في المجتمع المُجمعِن، الأفراد كلّهم غيرُ قادرين على الأخلاقيِّ الذي هو مقتضى إجتماعيٌّ، ولكنّه لن يكون فعليًا إلاّ داخل مجتمع محرَّر. ستقوم الأخلاق الاجتماعيّةُ الوحيدةُ على الانتهاء من اللاتناهي الفاسد والتبادل الملعون للمثْل بالمثْل. لكن، لا يتبقّى للفرديّ من الأخلاقيّ إلاّ ما احتقرته النظريّةُ الكنطيّةُ في الأخلاق التي تسلّم للحيوان بالغريزة، ولا تراه حقيقًا بالاحترام(٦٣): أن يحاولَ العيشَ على نحوِ أنْ يكون بإمكانه الاعتقاد أنّه كان حيوانا صالحا.

(*) وردت بالفرنسيّة: clare et distincte (والصحيح: claire)

II

روحُ العالَم وتاريخُ الطبيعة

استطرادٌ حول هيغل

نزعةٌ ووقائع

بإمكان المرء أن يَخبِر يوميًّا وبكيفيّة فظّة، ما يناهضُه بكلّ نُزوقٍ، الذهنُ البشريّ المَؤوف بعافيته، أعني طُغيانَ عنصرٍ موضوعيٍّ على الأفراد في حياتهم المشترَكة كما في وعيهم. فيصدّ المرء ذلك الطغيانَ باعتباره تأمّلا لا أساس له، ليستطيع الأفراد المحافظةَ على التوهّم الممالِق بأنّ تصوّراتِهم التي نُمِطّت في الأثناء، ستكوّن الحقيقةَ اللامشروطة واللامقيَّدة، دفعا للارتياب في أنّ الأمر ليس كذلك وأنّهم قد يعيشون في وضعِ تابعيّة مقيتة. في عصرٍ كان قد تخفّف كثيرا من منظومة المثاليّة الموضوعيّة كما من النظريّة الموضوعيّة للقيمة في الاقتصاد، تغدو ذاتَ راهنيّة أكثر من أيّ وقت مضى، النظريّاتُ التي يؤكّد بواسطتها فكرٌ مّا أنّه لا يستطيع المبادءةَ بأيّ شيء، وأنّه يبحث في ما هو ماثلٌ، عن أمانه وأمان المعرفة، من حيث يقومان على المجموع المنظَّم للوقائع الفرديّة المباشرة للمؤسّسات الاجتماعيّة، أو على الهيئة الذاتيّة للأعضاء الذين ينتمون إليها. إنّ الرّوح الموضوعيّ الذي هو في الختام، روحٌ مطلق عند هيغل، وقانونَ القيمة عند ماركس، الذي يطغى

من دون وعي البشر، هما بالنسبة إلى التجرُبة غير المضبوطة، أكثرُ بداهةً من الوقائع المعروكةِ في مؤسّسة العلوم الوضعيّة التي يتوسّع اليومَ، مفعولُها ليشمل حتّى الوعي الساذج القبْعِلميّ؛ إلاّ أنّها تمجيدًا لموضوعيّة المعرفة، تُفقد البشرَ عادةَ خوضِ تجرُبة الموضوعيّةِ الفعليّةِ التي يخضعون لها أيضا هم أنفسُهم. لو كان المفكّرون قادرين على مثل هذه التجرُبة ومستعدّين لها، لتعيّن أن تزعزعَ الإيمانَ بالوقائعيّة نفسها؛ ولتحتّم أن تُلزمَهم بمجاوزة الوقائع حدَّ أنّ الوقائعَ ستفقد تقدُّمها الطائشَ على الكليّات التي هي في نظر الإسمانيّةِ الظافرةِ، عدمٌ، ضميمةٌ يمكن إلغاؤها هي من صنيع الباحث إذ يبوّب ويصنّف. أمّا قول هيغل إنّه ليس ثمّة شيء في العالَم لا يكون موسوطًا بقدر ما يكون غيرَ موسوطٍ، القولَ الذي يرد في الاعتبارات التمهيديّة للمنطق، فلا يخلد بأكثر دقّة كما في الوقائع التي يستمدّ منها التأْريخُ عُجْبَه وخيُلاءَه. لا ريب أنّه سيكون من الغباء أن ينكر المرءُ عن حذْلقةٍ إبستيمولوجيّة، أنّه في ظلّ الفاشيّة الهتلريّة، حين تطرق شرطةُ الدولة مع السادسة صباحا، باب فردٍ في وضعيّةٍ غير قانونيّة، يكون الحدثُ بالنسبة إلى الفرد الذي يعيشه، غيرَ موسوطٍ بقدْرٍ يتعدّى دسائسَ السلطة السابقةَ وأشكالَ تغلغُل جهاز الحزب في جميع فروع الإدارة؛ بل بقدر يتعدّى حتّى النزعة التاريخيّةَ التي فجّرت من جانبها، اتّصالَ جمهوريّة فايمارْ، ولا تتجلّى إلاّ في سياق مفهوميّ، وبالضرورةِ ضمن نظريّةٍ مطوَّرة. ومع ذلك، الواقعةُ الخامُّ(*) للمداهمة الرسميّة التي بها تشتدّ وطأةُ الفاشيّة على الفرديّ، ترتبط بتلك اللحظات جميعا التي هي في نظر الضحيّة، بعيدةٌ وتبدو في لحْظ عينٍ، سيانيّةً. وحدَها الحذلقةُ الأكثر بؤسًا سيكون بإمكانها تحت عنوانِ التدقيق العلميّ، أن تتعامى عن واقعةِ أنّ الثورة

(*) وردت باللاتينيّة: factum brutum

الفرنسيّة أيّا كانت فصولُها المباغتةُ، كانت قد اندرجت ضمن التيّار العامّ لتحرير البرجوازيّة. فما كانت لتكون ممكنةً، ولا لتنجحَ، لو لم تحتلَّ البرجوازيّةُ في ١٧٨٩، المواقعَ المركزيّة للإنتاج الاقتصاديّ، وتتفوّقْ على الإقطاعيّة وقِمّتها الإطلاقويّةِ اللّتين كانتا في وقتٍ مّا، حليفتيْ المصلحة البرجوازيّة. الأمر الصادم عند نيتشه: «ما يسقط، يجب دفعُه وسحْقُه»، إنّما هو تقنينٌ متأخّر لوَصيّةٍ برجوازيّة قديمة. ومن المرجَّح أنّ الثورات البرجوازيّة كانت تُحسَم مسبَّقا من خلال الازدهار التاريخيّ للطبقة، وكانت تمتزج بضربٍ من الفخفخة والتفاخُر كان قد تبدّى ضمن الفنّ، استعمالاً للديكور الكلاسيكيّ. بيد أنّه ما كان هذا التيّار الذي ينزع إلى القطيعة التاريخيّة، ليتحقّق من دون سوء أحوال الإدارة الإطلاقويّة الحادّ والأزمةِ الماليّةِ التي كان يتخبّط فيها المصلحون الفيزيوقراطيّون تحت حكم لويس السادس عشر. ومن المحتمل أنّ الفقر المدقع الذي كانت تعيش فيه على الأقلّ، الجماهير الباريسيّةُ، هو الذي أثارَ الحركة، والحال أنّه في بلدان أخرى حيث لم يكن الفقر بتلك الشّدة، نجح مسار تحرّر البرجوازيّة من دون ثورة، وفي المقام الأوّل حيث لم ينل من شكل الهيمنة الذي يقلّ أو يزيد إطلاقويّةً. أمّا التمييز الصبيانيّ بين العلّة الأعمق والاتّفاق الخارجيّ، فيُحسَب له على الأقلّ أنّه أشار إلى ثنائيّة اللاموسوطيّة والتوسيط: الأسباب التي بالاتّفاق هي اللاموسوطُ، وما يُدعى 'عللا عميقة' هو الموسَّط، ما يمتدّ ويتجسّد في التفاصيل. في الماضي الأقرب، لم تزل سطوةُ النزعة تُستقرَأ في الوقائع نفسها. كانت العمليّات العسكريّة المخصوصة من مثل قصف ألمانيا بالقنابل، تؤدّي وظيفةَ دكِّ مدُن الصفيح(*) التي أُدمجت بعد ذلك، ضمن ذلك التحوّل للمدُن الذي لم

(*) وردت بالإنجليزيّة: slum clearing

يعد المرءُ يشهده في شمال أمريكا وحسب، بل على الأرض قاطبة. أو: استقواءُ الأسرة في وضعيّات الفاقة التي هي وضعيّات اللاجئين، لا ريب أنّه قد وضع بشكلٍ مؤقّتٍ، حدّا لتطوّر النزعة المضادّة للأسرة، لكن ليس للتيّار العامّ؛ ذلك أنّ عدد حالات الطلاق والتفكّك الأسريّ قد استمرّ في الارتفاع، في ألمانيا أيضا. حتّى هجومات الغزاة الإسبان على المكسيك القديمة والبيرو، التي يُفترَض أن يكون لها في تلك البلاد، أثرُ غزواتٍ من كوكبٍ آخَر، كان لها بكيفيّة غير معقولةٍ في نظر الآزْتيك والآنكا، سهمٌ دمويٌّ في توسيع المجتمع البرجوازيّ العقلانيّ حدَّ تصوّرِ العالَم الأوحد(*)، الذي هو لاهوتيًا، محايثٌ لمبدإ هذا المجتمع. مثل هذه الغَلبة للتيّار ضمن الوقائع التي يحتاج إليها التيّارُ مع ذلك، تقضي على التمييز المتقادِم بين العلل الأصليّة والأسباب الاتّفاقيّةِ، بالسخافة الصبيانيّة؛ فالتمييز برُمّته وليست الأسباب الإتّفاقيّة وحسب، هو سطحيٌّ، لأنّ العلّة الأصليّة هي عينيًّا، ضمن الأسباب التي بالاتّفاق. إذا كان سوء الإدارة في البلاط رافعةً لانتفاضات باريس، فإنّ سوء الإدارة ذاكَ كان أيضا، وظيفةً للكلّ الشامل، لما عفا عليه الزمنُ في اقتصاد 'المدفوعات' الإطلاقويّ بالنسبة إلى اقتصاد الربح الرأسماليّ. فحتّى اللحظات المضادّةُ للكلّ التاريخيّ، التي فضلا عن ذلك، تدفع به قدُمًا، من مثْل الثورة الفرنسيّة، لا تستفيد قيمتَها إلاّ من حيث تتنزّل ضمن هذا الكلّ. ومن ثمّ، تخلُّفُ القوى الانتاجيّة لطبقةٍ مّا ليس هو أيضا، مطلقًا، بل هو فقط، نسبيٌّ بالنظر إلى تقدّم طبقات أخرى. يحتاجُ البناء الفلسفيُّ للتاريخ إلى المعرفة بذلك كلّه. وليس هذا أقلَّ الأسباب التي تجعل فلسفة التاريخ كما عند هيغل وماركس، قريبةً من التأريخ، كما تُفضي إلى أنّ التأريخَ من حيث هو

(*) وردت بالإنجليزيّة: one world

فهمٌ للماهيّة المحجَّبة بالوقائعيّة مع أنّها شرطُها، لم يعد ممكنا إلاّ بصفته فلسفةً.

في بناءِ روح العالَم

حتّى من هذا المنظور، ليست الجدليّة ضربًا من التلاعب بتصوّرات العالَم، موقفا فلسفيًّا يُتخيَّر من بين مواقف أخرى على لائحة النماذج. وكما يَدفع إلى الجدليّةِ، نقدُ المفاهيم الفلسفيّة التي يُزعم أنّها أُولى، ينبع اقتضاء هذا النقدِ من التحت. وحدَها التجرُبةُ التي تُختزَل بعنفٍ، في مفهوم محدودٍ لقوامها، تستبعد المفهومَ بالدلالة القويّة، بصفته لحظةً مستقلّةً وإن كانت موسوطةً. إذا كان من الممكن الاعتراض على هيغل من حيث أنّ المثاليّة المطلقة تسقُط تحديدا، إذْ تؤلّه ما هو كائنٌ، في الوضعانيّة التي كانت قد ناهضتها باعتبارها فلسفةَ تفكُّرٍ، فإنّ الجدليّة المستحَقّةَ اليومَ، لن تكون في المقابل، مجرَّد اتّهامٍ للوعي المهيمن، بل ستكون إذ ترتفع إلى مصافّه، الوضعانيّةَ المكتملةَ ومن ثمّ، التي تنتفي من ذاتها. أمّا الاقتضاء الفلسفيّ للإنغماس في التفاصيل، اقتضاءً لا يمكن أن تقودَه من الأعلى، أيُّ فلسفة ولا أيُّ مقصَد سيكون تسلّل إليها، فيكوّن جانبا من جوانب فكر هيغل. إلاّ أنّ إنجازَه تورّط عنده، في تحصيلِ حاصلٍ: طريقةُ انغماسه في التفاصيل تُظهر للعيان كما لو كان الأمرُ مدبَّرا مسبّقًا، ذلك الروحَ الذي كان قد وُضع من البداية، كُلاًّ شاملا، ومطلقا. مع تحصيل الحاصل هذا يتعارض المشروع الميتافيزيقيُّ لبنيامين الذي طوّره في استهلال **أصل الدراما الألمانيّة**، أعني إنقاذ الاستقراء. ذلك أنّ قولَه المأثور بأنّ أصغر قطعةٍ من الواقع الفعليّ المعايَن توازن بقيّةَ العالَم برمّته، يشهد بكيفيّة مبكّرة، على الوعي الذاتيّ الذي يبلغُه اليومَ وضعُ التجرُبة؛ وهذا القولُ يصدُق أكثر من

حيث أنّه تشكّل خارج حقل ما يزعَم أنّه المسائلُ الكبرى للفلسفة التي هي موضوع خصوماتٍ، والتي يحسنُ بمفهومٍ محوَّلٍ للجدليّة أن يحترس منها. فلا بدّ من درْك تقدُّم الكلّ الشامل على الظاهرة، ضمن الظاهرة التي يطغى عليها ما يصدق بالنسبة إلى التقاليد، أنّه روحُ العالَم؛ وألاّ يُستعارَ من هذه التقاليد من جهة ما هي أفلاطونيّة بالدلالة الموسَّعة، «روحُ العالَم» بصفته إلهيًّا. ثمّة روحُ العالَم، ولكنّه ليس روحَ عالَمٍ، وليس روحا، بل هو تحديدا، السلبيُّ الذي تنصّل منه هيغل وأسقطه على أولئك الذين تعيّن عليهم أن يمْتثلوا له، والّذين تُضاعف هزيمتُهم الحكمَ بأنّ اختلافَهم عن الموضوعيّةِ سيكون اللاحقَّ والفاسدَ. يصير روح العالَم مستقلاّ بالنسبة إلى الأفعال الفرديّة التي تتألّف منها الحركةُ الفعليّةُ الشاملةُ للمجتمع، وأيضا ما يُدعى 'تطوّراتٍ فكريّةً'، كما بالنسبة إلى الذوات الحيّة لتلك الأفعال. ومن فوق الرؤوس، يتخلّل روح العالَم تلك الذواتِ، ومن ثمّ يتّصف مسبَّقا، بالتضادّ. فالمفهوم التفكُّريُّ لروح العالَم لا يكترث للأحياء الذين يحتاج إليهم الكلُّ الشاملُ (الذي يعبّر روح العالَم عن أوّليته)، كما أنّ الأحياء ليس بإمكانهم أن يوجدوا إلاّ بمقتضى هذا الكلّ. مثل هذه الأقنمةُ التي هي في الصميم إسمانيّةٌ، هي ما كانت قد استهدفتْها مفردةُ «خداع» عند ماركس. لكنّ الخداع المكشوف لن يكون أيضا طبقا لهذه النظريّة، إيديولوجيا وحسب. بل هو كذلك، الوعيُ المشوَّه بالسطوة الفعليّة للكلّ. وهو يحتاز في الفكرِ، سطوةَ الكليِّ التي لا تُسبَر ولا تُقهَر، الميثوسَ المؤبَّد. وفضلا عن ذلك، يستمدّ الأقنومُ الفلسفيُّ مغزى تجرُبته من علاقات التابعيّةِ التي تصير فيها العلاقاتُ بين البشر غيرَ مرئيّة. ما هو لاعقلانيٌّ في مفهوم روح العالَم إنّما يُستعار من عدم معقوليّة مجرى العالَم. ومع ذلك، يبقى فيتيشيًّا. فإلى يوم الناس هذا، ليس للتاريخ موضوع شاملٌ يمكن بناؤه بأيّ طريقة كانت. إذ أنّ حاملَه

هو الرباطُ الوظيفيُّ للذوات الفرديّة الفعليّة: «لا يفعل التاريخُ أيَّ شيء»، «لا يملك أيَّ ثروة طائلة» و«لا يخوض أيَّ معركة» ! إنّه بالأحرى، الإنسانُ، الإنسانُ الحيُّ الفعليُّ هو الذي يفعل كلَّ شيء، يملك ويكافح؛ ليس «التاريخ» إن جازت العبارة، هو الذي يستخدم البشرَ وسائلَ ليحقّق غاياته، كما لو كان شخصا بحياله، بل ليس التاريخ سوى فعاليّة الإنسان إذ يتعقّب غاياته.»[1] لكن، تُحمَل هذه الصفاتُ على التاريخ، لأنّ قانون حركة المجتمع كان على مرّ آلاف السنين، قد تجرّد من الذوات الفرديّة. مثلما نزل ذلك القانونُ فعليّا، بهذه الذوات الأعيانِ إلى مرتبةِ مجرّدِ منفّذين، مجرّد مساهمين في الثروة الاجتماعيّة وفي الصراع الاجتماعيّ، فإنّه على نحوٍ لا يقلّ فعليّةً، لن يكون شيئا يُذكَر من دون هذه الذوات وتَلقائيّاتِها. لم يزل ماركس يشدّد على هذا البُعد النقائضيّ، من دون أن يسلّم فيه والحقّ يُقال، باستتباعات فلسفيّة: «ليس للرأسماليّ من قيمة تاريخيّة وحقّ وجودٍ تاريخيّ، إلاّ من حيث هو رأسُ مال مشخصَنٌ . . . ولا يُحترَم الرأسماليُّ إلاّ من حيث هو شخْصَنَةٌ لرأس المال. وبما هو كذلك، يشتركُ مع مدّخِر المال، في الميل المطلق إلى الاستثراء. لكن ما يبدو عند مدّخر المال، هوسًا فرديّا، هو عند الرأسماليّ، مفعولُ إواليّة اجتماعيّة، لا يكون فيها إلاّ دولابا. وفضلا عن ذلك، يحوّل تطوّرُ الإنتاج الرأسماليّ إلى ضرورةٍ، الزيادةَ الدائمة لرأس المال المستثمَر في مؤسّسة صناعيّةٍ مّا، وتفرض المنافسةُ على كلّ رأسماليٍّ فرديّ، القوانين المحايثةَ لنمط الإنتاج الرأسماليّ بما هي قوانين خارجيّةٌ قاهرة. فترغمه على توسيع رأسماله بلا انقطاع، للمحافظة عليه، وليس بإمكانه توسيعُه إلاّ بواسطة المراكمة التدريجيّة.»[2]

«التَماعي وروحَ العالَم»

لقد دُنْيِنَ في مفهوم روح العالَم، مبدأُ القدرة الإلهيّة الشاملةِ مبدأَ توحيدٍ، وتصميمُ العالَم حدثانًا لا رادَّ له. ومُجّد روحُ العالَم كما تمجَّد الألوهيّةُ التي انتُزعت منها شخصيّتُها وصفتا العناية والرحمة. ومن ثمّ يتحقّق بعضٌ من جدليّة التنوير: يشاكلُ الرّوح الذي حُفظَ وخُلع عنه السحر، الميثوسَ، أو يتردّى إلى القشعريرةِ حيالَ ما هو في الآن نفسه، ذو سطوةٍ مطلقةٍ وخلوٌ من الصفات. تلك هي طبيعةُ شعور المرء بأنّه في اتّصال بروح العالَم، أو أنّه أدركَ هسيسَه. ويغدو هذا استسلاما للمصير. إذ في مماثلته لمحايثة المصير، يكون روح العالَم مجبولا على الألم والزلل. وتُقلَّص سلبيّتُه إلى عرَضٍ من خلال نشر المحايثةِ الشاملة في الجوهريّ. لكنّ تجريب روح العالَم بصفته كلاًّ، يعني تجريبَ سلبيّته. هو ذا ما كان أشهر به نقد شوبنهاور للتفاؤليّة الرسميّة. إلاّ أنّ هذا النقد بقي مهووسًا على قدر هوس الثيوديسا الهيغليّة في الما فوق. أنّ البشريّة لا تحيا إلاّ في التعامُد الشامل، وأنّها ربّما لا تبقى على قيد الحياة إلاّ بمقتضى هذا التعامُد، فهذا ما لم يدحضْه شوبنهاور من حيث ظنّ ألاّ فكاك من التسليم بإرادة الحياة. لكن لا ريب أنّ مَن كان يسكُن إلى روح العالَم، كان ينعكس عليه أحيانا، ألقُ سعادة يتعدّى الشقاءَ الفرديّ: ومثاله في العلاقة بين الاستعداد الروحيّ الفرديّ وبين الطور التاريخيّ. إذا لم يكن الروحُ الفرديُّ كما يجري ذلك مع التمييز المبتذَل بين الفرد والكليّ، «تحت تأثير» الكليّ، بل موسوطا في حدّ ذاته، بالموضوعيّة، فإنّ هذه الموضوعيّةَ لا يمكن أن تكون دوما معاديةً للذات وحسب؛ ذلك أنّ الكوكبة تتغيّر ضمن الديناميّة التاريخيّة. ففي حِقبٍ يظلّم فيها روحُ العالَم، الكلُّ الشاملُ، يكون من الممتنع حتّى على أولئك الذين هم ذوو شأنٍ أن يصيروا إلى ما هم عليه؛ وفي حقبٍ مواتيةٍ من مثْل حقبة

الثورة الفرنسيّة وبُعيْدها، دُفع بأناسٍ غير ذوي شأنٍ إلى مصافّ العِلّيين. حتّى مع التدهور الفرديّ للفرد الذي يتناسب مع روح العالَم، لأنّ الفردَ تحديدا، يتقدّم زمانَه، يقترن أحيانا الوعيُ بأنّ ذلك لم يكن عبثا. في موسيقى بيتهوفن الشابّ، ثمّة لا محالةَ، تعبيرٌ عن إمكانِ أنّ كلّ شيء سيكون حسنا. فالإئتلاف مع الموضوعيّة مهما كان عَطوبا، يتعالى على ما-هو-دوما-كذا. واللحظات التي يتحرّر فيها جزئيٌّ مّا من دون أن يُعيق من خلال جزئيّته، جزئيًّا آخَرَ، إنّما هي استباقاتٌ للاّمثبِّطِ نفسه؛ ومثل هذا السُلوان يتأوّج من الطور الباكر للبرجوازيّة إلى طورها الأخير. تكاد فلسفةُ التاريخ عند هيغل، لا تستقلّ عن رَجع الصدى المتنائي فيها لوقْعِ عصرٍ كان تحقّقُ الحريّةِ المدنيّة فيه يثير ذلك الإلهامَ بأنّها تفيض عن نفسها لتفتحَ منظوريّةَ ائتلافٍ للكلّ سيكون عنفُه إذّاك قد تبدّد.

«في هيْج قوى الإنتاج»

سيرغب المرءُ في الجمع بين حقب التماعي مع روح العالَم، السعادةِ الأكثر جوهريّةً من السعادة الفرديّة، وبين هيجان قوى الإنتاج، والحالُ أنّ ثقلَ روح العالَم يهدّد بسحق البشر، حالما يصير لافتًا الصراعُ بين قواهم وبين الأشكال الاجتماعيّة التي يوجدون داخلَها. لكنّ هذه الخطاطة هي أيضا تبسيطيّةٌ جدًا: الكلامُ عن البرجوازيّة الصاعدةِ كالتشييد على طينٍ رخو. فازدهار قوى الإنتاج وهيجانُها ليسا نقيضيْن بالمعنى الذي سيتعيّن فيه أن نحمل عليهما طوريْن متعاقبيْن، بل هما حقّا، طوران جدليّان. ذلك أنّ لانْفراطِ قوى الإنتاج الذي هو واقعةُ الروح المهيمِن على الطبيعة، وشيجةً مع الهيمنة العنيفة على الطبيعة. يمكن أن تتقلّص هذه الهيمنة مؤقّتا، لكن لا يمكن أن تنفصل عن مفهوم قوّة الإنتاج، وختاما عن مفهوم قوّة الإنتاج المنفرِطة؛ وفي

مجرّد ذا النعت ثمّة وعيدٌ وتهديد. يرد في **رأس المال**، القول التالي: إنّ قيمةَ التبادل، «بما هي تعصُّبٌ لاستغلال القيمة، تُجبر البشريّةَ بلا هوادةٍ، على الإنتاجِ لأجل الإنتاج»(٣). هذا القول في موضعه ومحلّه، إنّما يناهض فيتيشيّةَ مسارِ الإنتاج في مجتمع التبادل، لكنّه في ما أبعد من ذلك، خرقٌ للطابو الذي صار اليومَ كونيًّا ويمنع التشكيكَ في الإنتاج بما هو غايةٌ ذاتيّة. في كثير من الأحيان، لا شيء يكاد يكبح جماحَ قوى الإنتاج التقنيّة، لكنّها تعمل ضمن علاقات إنتاجٍ ثابتة من دون كبيرِ تأثيرٍ عليها. حالما ينفصل هيجانُ القوى عن العلاقات الحمّالة بين البشر، فإنّ فيتيشيّتَه لا تقلّ عن التي للأنظمة القائمة؛ فليس هو أيضا إلاّ لحظة من لحظات الجدليّة، لا صيغتها السحريّة. في مثل هذه الحقب، يمكن أن يُهمل روحُ العالَم، الكلُّ الشاملُ للعناصر الجزئيّة، ما هو مطمورٌ تحته. إذا لم يخدعنا كلُّ شيء، فإنّ ذلك هو علامةُ العصر الراهن. وعكسيّا، مع حقبٍ يحتاجُ فيها الأحياءُ إلى تقدّم قوى الإنتاج، أو على الأقلّ لا يتراءى منها خطرٌ عليهم، يطغى الشعور بالتماعي مع روح العالَم، على الرغم من الإحساس الدفين بأنّ ذلك هو وقفٌ لإطلاق النار؛ بل يتلازم هذا حتّى مع الإغراء الذي يجعل الرّوح الذاتيَّ تحت وطأة الأعمال والأموال، يمرّ من فرْط الحماس، إلى الرّوح الموضوعيّ، كما هو الحال عند هيغل. في هذا كلّه، يبقى أيضا الرّوح الذاتيُّ مقولةً تاريخيّةً، عنصرا ناجما، متغيّرا، وافتراضيًّا هو عنصرٌ زائلٌ. إنّ روح المجتمعات الابتدائيّةِ الجمعيَّ الذي لم يتفرْدَن بعدُ، ويعيد تحت الضغط، إنتاجَ نفسه ضمن المجتمعات المتحضّرة، هو ما تخطّط له النزعةُ الجمعويّةُ الما بعد فرديّة وتُطلق عنانَه؛ إذّاك تتبدّى السطوة القاهرةُ للرّوح الموضوعيّ كما أباطيلُه العارية.

روح الجماعةِ والهيْمَنة

لو كانت الفلسفةُ كما نادت به فنومينولوجيا هيغل ومنطقُه، علمَ تجرُبة الوعي، لما كان بمقدورها كما تمادى هيغل في ذلك، أن تصُدّ من منظور التسيُّدِ، التجرُبة الفرديّةَ للكليّ المتغلغِل بما هو فسادٌ لا ائتلافَ فيه، ومن حيث ينتصب في ما يُزعم أنّه منزلتُه الأعلى، مقرِّظا للسلطة. إنّ الإذِّكارَ المؤلمَ للكيفيّة التي تتغلّب بها الرداءةُ ضمن الهيئات واللجان أيّا كانت ذاتيًا، الإرادة السمْحةُ لأعضائها، يُظهر سطوةَ الكليِّ على أنّها بداهةٌ لا تمحو الخجلَ منها أيُّ إحالةٍ إلى روح العالَم. فرأي الجماعة هو المهيمن، بالتكيّف مع أغلبيّة الجماعة أو أعضائها النافذين، وفي غالب الأحيان بمقتضى الرأي النافذ الذي يحسم الأمور على صعيد جماعة أوسع يتعدّى المجموعةَ، وبخاصّةٍ حين يسلّم به أعضاؤها. فالرّوح الموضوعيّ للطبقة يمتدّ عند أفرادها، إلى ما أبعدَ من فهمِهم الفرديّ. ليس صوتُهم إلاّ صدى له، مع أنّهم هم أنفسُهم لا يدركون من ذلك شيئا، وإن كانوا ذاتيّا، يدافعون قدْر الطاقة، عن الحرّية؛ فالدسائس بما هي جريمة ظاهرةٌ، لا تتقحّم إلاّ المواضعَ الحرجة. ذلك أنّ اللجنة هي الكون المصغَّر لمجموعة المنتمين إليها، وفي نهاية المطاف للكلّ الشامل؛ وهذا ما يشكّل مسبّقا، القراراتِ. مثل هذه الملاحظات تشبه على نحو ساخرٍ، معايناتِ السوسيولوجيا الصوريّة على طريقة زِمّلْ. لكنّ مغزى حقيقتها لا يكمن في مجرّد الجَمعَنة، في مقولات خاويةٍ من مثل مقولة الجماعة. فهي على الأحرى، ما لا تتفكّر السوسيولوجيا الصوريّةُ طبقا لتعريفها، إلاّ من باب الإكراه، بصمةً للمضمون الاجتماعيّ؛ وأمّا عدمُ تبدُّلها فما هو إلاّ تذكيرٌ بأنّه قلّما تتبدّل هيمنةُ الكليّ الجمعيّ في التاريخ، وبأنّ التاريخ ما يزال دوما، ما قبلَ تاريخ. ذلك أنّ روح الجماعة الصوريَّ هو حركة انعكاسٍ تستجيب للهيمنة الماديّة.

فالسوسيولوجيا الصوريّة تستمدّ حقّها في الوجود، من صوْرَنة الإواليّات المجتمعيّةِ، معادلِ الهيمنة التي تتوسّع بواسطة وبمقتضى العقل(*). ومن ثمّ، يتطابق هذا مع أنّ القرارات التي تتّخذها تلك اللجان والهيئات، حتّى وإن كان لها طبقا لطبيعتها، مضمونٌ، غالبا ما تُتّخَذُ من منظور قانونيّ-شكليّ. فالصوْرَنة ليست البتّة محايدةً بالنظر إلى العلاقات الطبقيّة. إنّ التراتُبيّة المنطقيّة لدرَجات الكليّة الجمعيّة، تُعيد إنتاجَ نفسها بواسطة التجريد، حتّى حيثُ تُدفع علاقاتُ الهيمنة إلى التستّر خلف مسارات ديمقراطيّة.

الدائرةُ القانونيّة

بعد الفنومينولوجيا والمنطق، يغالي هيغل في طقسِ مجرى العالَم في فلسفة الحقّ بخاصّةٍ. فالوسَطُ الذي يستفيد فيه القبيحُ بمقتضى موضوعيّته، أحقيّتَه ويتّخذ ظاهرَ الحَسَن، هو بقدْر معتبَرٍ، وسطُ الشرْعيّة الذي يحمي لا محالةَ وضعيًّا، إعادةَ إنتاج الحياة، ولكنّه في أشكاله القائمةِ، يُظهر بلا مواربَةٍ، طابَعه الهدّامَ الذي بمقتضى المبدإ الهدّام للعنف. والحال أنّ المجتمع الذي يَعدم القانون والحقَّ، مثْل الرايشْ الثالث، يستولي عليه محضُ التعسّف، يُحافظ الحقُّ داخل المجتمع، على الرعب الذي يكون في كلّ وقتٍ، على هيئةِ أنْ يلجأ إليه تحت غطاء النظام السائد. لقد أخرج هيغل إيديولوجيًا الحقّ الوضعيّ، لأنّه يُحتاجُ إليها على نحوٍ عاجلٍ، في المجتمع الذي تتراءى تناقضاتُه. فالحقّ(**) هو الظاهرةُ الأصليّةُ للاّمعقوليّة المعقولة. إذ في الحقّ يصير مبدأ المماثلةِ الصوريُّ عيارًا، فيُزجُّ بالبشر جميعا في القالب نفسِه. مثل

(*) وردت باللاتينيّة: ratio التي تعني أيضا، الحُسبان.

(**) الحقّ في هذا الموضع، بالدلالة القانونيّة الصرف.

هذه المساواة التي تزول فيها الفروقُ، تحثّ بكيفيّة مضمَرة، على اللامساواة، ميثوسًا يخلُد ضمن بشريّةٍ لم تُبطِل الميثةَ إلاّ في الظاهر. ذلك أنّ المعايير القانونيّةَ تستأصل بمقتضى نظاميّةٍ مكينةٍ، ما لا تنطبق عليه، كلَّ تجربة للنوعيّ لا تُشكَّل مسبّقا، ومن ثمّ ترفع المعقوليّة الأداتيّة إلى واقع فعليٍّ ثانٍ من نَسْج نفسه.(*) إنّ سارَ المجال القانونيّ هو مجال تعريفات. وتقتضي نظاميّتُه ألاّ شيء ينفذُ إليه قد يتملّص من محيط هذا المجال المغلَق، ما لا يوجد في السَندات القانونيّة(**). بمقتضى عقوبات القانون من جهة ما هو منظّمةُ مراقبةٍ اجتماعيّة، يُعمِل هذا السَوْرُ الذي هو في حدّ ذاته إيديولوجيٌّ، عنفا فعليًّا يبلغ ذروتَه في العالَم المسيَّر. أمّا في الديكتاتوريّات، فيُستخدَم ذا العنفُ بلا توسيطٍ، مع أنّه في الخَلْف، ماثلٌ أبدًا في شكل موسوطٍ. أنّه من اليسير أن يُظلَم الفرديُّ حين يدفعُه تعارضُ المصالح إلى دائرة القانون، فليس هذا خطأَه كما كان هيغل يريد أن يعتقد الفردُ ذلك، بمعنى أنّ الفرديَّ سيكون عمِهًا حدّ أنّه لا يتعرّف إلى مصلحته الخاصّةِ ضمن المعيار القانونيّ الموضوعيّ وضماناتِه، بل هو بالأحرى، خطأُ مكوِّنات دائرة القانون نفسها. لكن، يبقى من المنظور الموضوعيّ، حقيقيًّا، التوصيف الهيغليُّ لما يمهّد له على أنّه ارتباكٌ ذاتيٌّ: «أنّ الحقّ والإتيقيّةَ، العالَم الفعليَّ للحقّ والإتيقيّ، يمكن أن يُدركَهما الفكرُ، ويتّخذا بواسطة الفكر، شكلَ المعقوليّة، ولا سيّما الكليّة والتعيُّنيّة، فهذا الذي هو القانون، إنّما هو تحديدا، ما يعتبره الشعورُ الذي يفيء إلى نزواتِه، وذلك الإيقانُ الذي ينزّل القانون ضمن القناعة الذاتيّة، العدوَّ اللدودَ، وهما في هذا على حقٍّ. فالحقّ إذ يتّخذ شكل القانون والواجبِ، إنّما يكون له

(*) وردت باللاتينيّة: sui generis

(**) وردت باللاتينيّة: quod non est in actis، وهي أوّليّةٌ من أوّليّات القانون الوسيط، أصلُها: ما لا يوجد في السندات القانونيّة، لا يوجد في العالَم.

عليهما مفعولُ حرْفٍ باردٍ مُميتٍ، وقيْدٍ خانقٍ؛ فالإيقانُ الذاتيُّ لا يتعرّف إلى نفسه في الحقّ، ومن ثمّ لا يكون فيه، حرّا، لأنّ القانون هو العقل الكامنُ في الأمر برأسه، والعقلَ يمنع الإيقانَ من الشَطط في جزئيّته.»[٤] أنّ الإيقان الذاتيَّ يكون «على حقّ» إذ يعتبر الإتيقيّة الموضوعيّةَ عدوَّه اللدود، فهذا هو بمثابة زلّة اللسان التي تسلّلت إلى ريشة هيغل. فهو يُفشي ما يُنكره في الموضع عينه. إذا كان الايقان الفرديُّ يرى بالفعل، في «العالَم الفعليّ للقانون والإتيقيّ» عدوّا، لأنّه لا يتعرّف فيه إلى نفسه، فإنّه ما كان للمرء أن يتجاوز هذا بَراءً. ذلك أنّ الجدليّة الهيغليّةَ تعني أنّها لا يمكن في هذا أن تتوخّى غيرَ هذا النهْج، ولا يمكنها البتّة أن تتعرّف فيه إلى نفسها. ومن ثمّ يسلّم هيغل بأنّ المؤالفة التي رُصد مضمونُ فلسفته للبرهنة عليها، لم تحدُث. لو لم يكن نظام القانون أجنبيًّا على الذات خارجا عنها، موضوعيًّا، لخفّف فهمٌ أفضلُ ما يعتبره هيغل تعارضا لا رادّ له؛ لكنّ هيغل خبِر ثقلَ ذلك التعارض على نحوٍ جذريّ، حدَّ أنّه لم يكن يعتدّ بتخفيفه. ومن ثمّ مفارقةُ تعليمِ ائْتلاف الايقان ومعيار القانون، وإنكار هذا الائتلاف في آن.

القانونُ والإنصاف

إذا كانت كلّ نظريّةٍ وضعيّةٍ في الحقّ الطبيعيّ تُفضي إذ تُطوَّر مضمونيًّا، إلى نقائض، فإنّ فكرة الحقّ الطبيعيّ تُثبت مع ذلك نقديًّا، عدمَ حقيقة القانون الوضعيّ. فالقانون الوضعيّ هو اليومَ، الوعيُ المشيَّأُ الذي يترجَم من جديد في الواقع، ويكون له سهمٌ في طغيان الهيمنة. حتّى من حيث مجرّدُ الشكل ومن قبل مضمونِ الطبقة والعدالة الطبقيّة، يعبّر القانون الوضعيُّ عن الهيمنة، وعن الفارق اللافت بين الكائنات الفرديّة وبين الكلّ الذي يجتمعون فيه بكيفيّة مجرَّدة. فمنظومة

المفهومات الحادثة التي ينْصبُها فقهُ القانون وقد استتبَّ، أمام سيرورة حياة المجتمع، إنّما يُبتُّ فيها مسبَّقا من خلال إدراج كلّ فرديٍّ ضمن المقولة لصالحِ النظام الذي تؤسِّس منظومةُ التصنيف محاكاةً له. لقد كان أرسطوطاليس المجيدُ أبدًا، قد أشهر في نظريّة الإبِيِيْكِيا(*)، الإنصافِ، بما يتضادّ مع العيار المجرَّد للقانون. لكن، كلّما كانت المنظوماتُ القانونيّة متّسقةً، كانت عاجزةً على استيعاب ما يتنافى من حيث طبيعتُه، مع الاستيعاب. وبمقدور المنظومة العقلانيّة للقانون من جهة ما هي عاملُ حمايةٍ، امتيازٌ يقوم على عدم الانصاف، أن تُسقطَ بانتظامٍ، دعوى الانصاف التي كان يُظنُّ أنّها تعديلٌ للاّقانون ضمن القانونِ. هذه النزعة كونيّةٌ؛ وتتلازم مع المسار الاقتصاديّ الذي يختزل المصالحَ الفرديّةَ في القاسَم المشترَك لكلّ شاملٍ يبقى سلبيًّا، لأنّه يتناءى بمقتضى تجريده المقوِّم، عن المصالح الفرديّة التي مع ذلك، تكوّنه في الآن نفسه. ذلك أنّ الكليّة الجمعيّةَ التي تعيد إنتاجَ الحياة، هي في الوقت نفسه، خطرٌ يحدق بالحياة، وما ينفكّ يستفحل في كلّ طور من أطوارها. ليس عنفُ الكليِّ المتحقّقِ كما كان يتفكّر هيغل، مطابقا في ذاته لطبيعة الأفراد، بل هو أيضا، نقيضٌ لها دوما. فالأفراد ليسوا فقط شخوصا مقنَّعةً، عواملَ قيمة، ضمن دائرةِ اقتصادٍ يُظنّ أنّها منفصلةٌ على حِدة؛ بل هم يردّون الفعلَ على قهْر الكليّ، حتّى حيث يُخيّل إليهم أنّهم قد تملّصوا من أوّليّة الاقتصاد، في أعماق نفسيّتِهم، بيتِ الدعارة(**)؛ فكلّما كانوا متطابقين مع ذلك الكلّيّ، كانوا أيضا غيرَ متطابقين وإيّاه، من حيث يخضعون له عُزّلا. ذلك أنّه في الأفراد أنفسِهم، يتّضح أنّ الكلَّ لا يبقى قائما إلاّ من خلال التضادّ الذي يشمل

(*) وردت باليونانيّة: ἐπιείκεια

(**) وردت بالفرنسيّة: maison tolérée

الأفراد أيضا. وفي كثير من الأحيان، حتّى الأفراد الواعون والقادرون على نقد الكلّيّ، يُضطرّون من جرّاء دافع المحافظة على الذات الذي لا رادّ له، إلى أفعال ومواقف يكون لها سهمٌ في تثبيت الكليّ بشكل أعمى، والحال أنّهم من حيث وعيُهم، يعارضونَه. لا ينجُم ظاهرُ تلك المؤالفة الذي كانت الفلسفةُ الهيغليّة قد أفسدت بتحويله إلى فكرةٍ، والتي كانت قد تعرّفت صائبةً، إلى سطوةِ الكليّ، إلاّ لأنّه يتحتّم على الأفراد لكي يبقوا على قيد الحياة، أنْ يأخذوا في الحُسبان ما هو أجنبيٌّ عنهم ويضطلعوا به. فما يسْطع كما لو كان فوق أشكال التضادّ، إنّما هو واحدٌ والاشتباكَ الكونيَّ. إذ أنّ الكليَّ يحرص على ألاّ يكون الجزئيُّ الخاضعُ له، أفضلَ ممّا يكون عليه. هو ذا جذرُ كلِّ هويّةٍ نتجتْ إلى يوم الناس هذا.

حجابٌ فردانيّ

من منظور سيكولوجيٍّ، يُتلف التحديقُ إلى سطوة الكليّ نرجسيّةَ كلّ فرديٍّ كما التي لمجتمعٍ منظَّمٍ ديموقراطيًّا، تلَفًا يبلغُ حدَّ ما لا يُطاق. واكتشاف أنّ الإنّية لا توجدُ وأنّها وهمٌ، سيحوّل بسهولةٍ، اليأس الموضوعيَّ للجميع إلى يأسٍ ذاتيّ، وسيسلبهم العقيدةَ التي يزرعُها المجتمعُ الفردانيُّ فيهم: أعني عقيدةَ أنّهم، الأفرادُ، سيكوّنون الجوهريَّ. ومن ثمّ، يتعيّن على المصلحة الفرديّة التي تُحدَّد وظيفيًّا، أن تصير أوّليّةً، عسى أن تُشبَع بأيّ طريقة كانت في سياق الأشكال القائمة؛ ويجب على الفرديّ أن يخلط بين ما هو بالنسبة إليه، غيرُ موسوطٍ وبين الجوهر الأوّل(*). لمثل هذا الوهم الذاتيّ علّةٌ موضوعيّة: ليس الكلّ خدّامًا إلاّ بواسطة مبدإ المحافظة الفرديّة على البقاء مهما كان أفقُه

(*) وردت باليونانيّة: πρώτη οὐσία

ضيّقا. فهو يُلزم كلَّ فرديَّ بألاّ ينظر إلاّ إلى نفسه، ويؤثّر على تصوّره للموضوعيّة، وبالتالي يتحوّل موضوعياً وأكثر من أيّ وقت مضى، إلى شرّ بعينِه. فالوعي الاسمانيُّ يعكس كلاّ يبقى قائما بمقتضى الجزئيّ وعنادِه؛ وهذا حرفيًّا، هو إيديولوجيا، ظاهرٌ ضروريٌّ اجتماعيًا. ذلك أنّ المبدأ الكليّ هو مبدأ الفَرْدَنة. فتظنّ الفردنةُ أنّها اليقينُ الذي لا ريب فيه، بعد أن فتَنَها على حساب كَيانها، تجاهلُ إلى أيّ حدٍّ هي عنصرٌ موسوطٌ. لهذا تنتشر الاسمانيّةُ الفلسفيّةُ بين العامّة. إذ يُفترَض في كلّ كيان فرديّ أنّه يتقدّم مفهومَه؛ والرّوحُ، وعيُ الأفراد، يُفترَض أنّه لا يوجد إلاّ في الأفراد، وألاّ وجودَ لما فوق الفرديّ الذي يتألّف فيهم، ويفكّرون بواسطته دون سواه. كذلك تنغلق الموناداتُ بكلّ عنادٍ، على تابعيّتها الفعليّة للنوع وعلى البُعد الجمْعيّ لكلّ أشكال وعيها ومضامينه: الأشكالَ التي هي نفسُها ذلك الكليُّ الذي تنفيه الاسمانيّةُ، والمضامينَ التي لا يهضمُها مسبّقا الكليُّ فلا يقدّمها، والحال أنّه لا تصادف الفردَ مع ذلك، أيُّ تجرُبة، ولا حتّى ما يُسْمى «موادَّ تجرُبة».

ديناميّةُ الكليّ والجزئيّ

بالنظر إلى تفكُّر نظريّةِ المعرفة في الكليِّ، ضمن الوعي الفرديّ، يكون هذا الوعيُ أيضا على حقٍّ حين لا يستدعي الكليَّ عزاءً في الشرّ والاثْم والموت. عند هيغل، هذا ما تذكّر به نظريّةُ الاستعادة الكونيّةِ للاّموسوطِ، النظريّةَ التي تتضمّن مفارَقةً بالنظر إلى مقالة التوسيط الكونيّ، مع أنّهما تتساندان بشكلٍ عجيب. لكنّ الاسمانيّةَ التي توسّعت وعيًا قبْعِلميًّا وغدت من ثمّ، تحكمُ العلمَ في أيّام الناس هذه، من حيث تمتهنُ السذاجةَ (إذْ أنّ العُدّةَ الوضعانيّةَ لا تَعدمُ المباهاةَ بالسذاجة، ومقولة «اللغة اليوميّة» هي صدى لذلك)، لا تبالي بالعوامل التاريخيّة ضمن علاقة الكلّيّ والجزئيّ. أمّا الأوّليّة الحقيقيّةُ للجزئيّ فلن تُدرَك

هي نفسُها إلاّ بمقتضى تغيير الكليّ. ذلك أنّ إرساءَها باعتبارها على الإطلاق، كَيانا، إنّما هو إيديولوجيا مُتمِّمة. وتخفي هذه الإيديولوجيا إلى أيِّ حدٍّ صار الجزئيُّ وظيفةً للكليِّ، بل الجزئيّ لم يزل كذلك أيضا طبقا لشكله المنطقيّ. فما تتشبّث الاسمانيّةُ به كأنّه مُلكها الأوثقُ، هو يوطوبيا: ذلك هو منبع كُرهها للتفكير اليوطوبيّ بما هو تفكيرٌ في الفرْق مع ما هو قائم. توهم مؤسّسة العلم بأنّ الرّوح الموضوعيَّ الذي يتأسّس على إواليّاتِ هيمنةٍ حاقّةٍ ويدبّر في الوقت نفسه، حتّى مضامينَ الوعيات جيشا احتياطيًّا له، لا ينتُج إلاّ عن مجموعِ ردود أفعالها الذاتيّة. لكنّ هذه لم تعُد منذ وقت طويلٍ، سوى سقْط تلك الكليّةِ التي تجتهدُ في الاحتفاء بالبشر لكيْ تتخفّى وراءهم بشكل أفضلَ، وتقودَهم صاغرين. أمّا روح العالَم فقد شغّل هو أيضا، تصوّرا للعلم يغالي في الذاتويّة من حيث يستهدف منظومتَه المستقلّة والخُبريّةَ-العقلانيّة، بدلا من فهم المجتمع الذي هو في حدّ ذاته، موضوعيٌّ ويفرض إملاءاته من عل. لقد صار التمرّد على الشيء في ذاته، الذي كان في السابق من المنظور النقديِّ، تنويريًّا، تخريبا للمعرفة، مع أنّه ما تزال توجد حتّى في التكوين المفهوميّ العلميّ الأكثر حُسورا، آثارٌ للأمر برأسه لا تقلّ بدوْرها عن ذلك التكوينِ، حسورا. إنّ رفض كنط في فصل **الالتباس**، معرفةَ باطن الأشياء، هو العلّة القصوى(*) لبرنامج بيكونْ. والعلامةُ التاريخيّةُ على حقيقته كانت تكمن في التمرّد على الدغمائيّات المدرسانيّة. لكنّ الدافعَ ينقلب حيث يكون ما يمنعه عن المعرفة، شرطَها الابستيمولوجيَّ الفعليَّ؛ حيث يتعيّن على الذات العارفة أن تتفكّر نفسها بصفتها لحظةً من لحظات الكليّ الذي تجب معرفتُه، من دون أن تَعدله بالتمام. وإنّه لمن الخُلف أن تُمنَع تلك الذاتُ من السبر

(*) وردت باللاتينيّة: ultima ratio

الداخليّ للموضع الذي تسكنُ، وحيث تُفرط استغراقاً في الباطن؛ بهذا المعنى كانت المثاليّة الهيغليّةُ أكثر واقعيّةً من كنط. يتحوّل جهازُ التكوين المفهوميّ العلميّ إلى لاعقلٍ، حيث يدخل في صراع مع الأمثل الذي له في الواقعانيّة، ومع أمثل العقل التبسيطيّ الذي يؤدّي ذلك التكوينُ دورَ المنفّذِ له مضادّةً للنظر التأمّليّ. ذلك أنّ المنهج يكبتُ تعسّفيًّا، ما سيتعيّن عليه أن يعرف. وعليه، من الممتنع التمسّكُ بالأمثل الوضعانيّ للمعرفة، بأمْثَل النماذج التي هي في حدّ ذاتها، متّسقةٌ، خلوٌ من التناقض، ولا يمكن الاعتراض عليها منطقيًّا، امتناعا يعودُ إلى التناقض المحايث لما ينبغي معرفتُه، وإلى التضادّ الكامن في الموضوع. إنّها أشكالُ تضادِّ الكليّ والجزئيّ ضمن المجتمع، أشكالَ تضادّ ينفيها المنهجُ من قبْل أيّما مضمون.

الرّوح بما هو كلٌّ مجتمعيٌّ شامل

إنّ تجرُبة تلك الموضوعيّةِ التي تتقدّم الفردَ ووعيَه، هي تجرُبة وحدةِ المجتمع المجمْعَن بالتمام. وتماثِلها كثيرا الفكرةُ الفلسفيّةُ في التطابق المطلق من حيث لا يحتمل أيَّ شيء يكون خارجَه. إذا رُفعت الوحدةُ إلى مصافّ الفلسفة، فإنّما يُرفع زورا من شأنها، على حساب المتكثّر؛ أمّا تقديمُها الذي يجري بالنسبة إلى التقليد الفلسفيّ الظافر منذ الإيليّين، مجرى الخير الأسمى(*)، فهو ولا ريب، شيءٌ آخَرُ، أعني كيانا واقعيّا(**). ذلك أنّ شيئا مّا من التعالي الذي يمجّده الفلاسفة في الوحدةِ فكرةً، هو خاصّتُها بالفعل. والحال أنّ المجتمع البرجوازيَّ المطوَّرَ (إذ أنّ أقدمَ فكرة في الوحدة كانت مدَنيّة، برجوازيّةً بشكل

(*) وردت باللاتينيّة: summum bonum

(**) وردت باللاتينيّة: ens realissimum

ابتدائيّ)، كان قد تألّف ممّا لا يعدّ ولا يُحصى من التَلقائيّات الفرديّة لأفرادٍ يحافظون على البقاء، وهُم في هذا، يعتمدون على بعضهم البعض، لم يكن يطغى قطُّ بين الوحدة وبين الأفرادِ، ذلك التوازنُ الذي تقدّمُه النظريّاتُ التبريريّةُ، على أنّه ماثلٌ مسبَّقا. إلاّ أنّ عدمَ تطابق الوحدةِ والمتكثّر يتّخذ شكلَ تقديمِ الواحد، بما هو تطابقُ المنظومة التي لا تترك أيَّ شيء يفلت منها. لولا التَلقائيّات الفرديّة لما حدثت الوحدةُ، فهي قد كانت باعتبارها شميلةَ تلك التلقائيّات، عنصرا ثانويّا؛ هو ذا ما كانت الاسمانيّة تذكّر به. لكن من حيث كانت الوحدةُ قد تحبَّكت شديدا بواسطة ضروراتِ محافظة المتكثّر على البقاء، أو تبسيطًا، بمقتضى علاقات الهيمنة غيرِ المعقولة التي تسيء استخدام تلك الضروراتِ تِعلّةً، فإنّها أطبقت على الأفراد جميعا تحت التهديد بالهلاك والزوال، وأدمجتْهم على حدّ عبارة سبنسرْ، وابتلعتْهم في شرعيّتها، حتّى ضدّ مصلحتهم الفرديّة البيِّنة. هو ذا ما وضع تدريجيًّا، حدّا لتقدّم التفرقة الذي لم يزل يُخيَّل إلى سبنسر أنّه سيلازم بالضرورة، الإدماجَ. وبما أنّ الكلّ والواحدَ لا يتكوّن دوما إلاّ بمقتضى الجزئيّات التي يستغرقها، فإنّه يتشكّل فوقها من دون أن يأخذها بعين الاعتبار. ما يتحقّق فعليّا بواسطة الفرديّ والمتكثّر إنّما هو شأنُ المتكثّر وليس أيضا، شأنَه: ذلك أنّه ما ينفكّ يخرج عن سيطرته. فالمفهوم الشاملُ للمتكثّر هو في الوقت نفسه، آخَرُه؛ وهذه الجدليّة هي ما تتلفّت عنها الجدليّةُ الهيغليّةُ عمدًا. ما دامَ الأفرادُ يدركون بأيّ طريقة كانت، أوّليّةَ الوحدة عليهم، تنعكس عليهم الأوّليّةُ بما هي الفي-ذاته للكليّ الذي يصطدمون به فعليًّا: إنّه يفتُنهم حتّى في دُخيْلائهم وإنْ انصاعوا بأنفسهم إلى الافتتان. فالحكمة التي تقول إنّ الآلهةَ كَنٌّ للبشر(*)، أي أنّه مصيرٌ

(*) وردت باليونانيّة: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων

بالنسبة إلى الإنسان أنّ ضرْب الكيان بما هو كذلك، يُشكّل دوما بواسطة الكليّ، فيها حقيقةٌ تتعدّى حقيقةَ جبْريّةِ الطبائع؛ ذلك أنّ الكليّ الذي بواسطته يتعيّن كلُّ فرد بصفته وحدةَ جزئيّته، يُستقى ممّا هو خارج عن الفرد، ومن ثمّ هو أيضا بالنسبة إلى الفرد، تابعٌ كما كانت في السابق، دون سواها الآلهةُ التي يُفترَض أنّها تحاصرُه من الجهات جميعا. إنّ لإيديولوجيا كونه-في-ذاته سطوةً، لأنّها الحقيقةُ، ولكنّها الحقيقة السلبيّة؛ فالحقيقة تصير إيديولوجيا من حيث قلبُها الإثباتيّ. بعد أن تعلّم البشرُ سطوةَ الكليّ، يكاد لا يعود بإمكانهم اجتنابُ تحويله بما هو الأعلى الذي يتعيّن عليهم أنْ يسكّنوا، إلى روح. ومن ثمّ، يغدو الإكراه في نظرهم، معنى. وليس يَعدِم هذا أساسًا مّا: إذ أنّ الكليّ المجرَّد للكلّ الذي يقوم على القهر والإكراه، هو نسيبُ كلّية التفكير، الرّوحِ. هو ذا ما يُتيح للرّوح بدوره أن ينعكس من جديدٍ، في حمّالِه، على تلك الكليّةِ، كما لو كان تحقّق فيها، وكان له لذاته، واقعُه الفعليّ. في الرّوح يكون إجماعُ الكليّ قد صار ذاتا، ولا تتقرّر الكليّةُ في المجتمع إلاّ بواسطة الرّوح، بعمليّةِ التجريد التي يُنجزها على نحوٍ فعليٍّ بالتمام. كلاهما يجتمعان في التبادل، في ما يُتفكّر ذاتيّا وله في الوقت نفسه، مصداقيّةٌ موضوعيّةٌ، وحيث تتعارض على الرغم من ذلك بلا ائْتلافٍ، موضوعيّةُ الكليّ مع التحديد العينيّ للذوات الفرديّة، تحديدا من حيث صارا متقايِسيْن. في تسمية «روح العالَم»، يُثبَت الرّوحُ ويؤقنَم بالتبسيط، كأنّه ما لم يزل أبدًا، في ذاته؛ وكما كان دوركايْم قد تعرّف إلى ذلك، واتُّهم لهذا السبب بالميتافيزيقا، في الرّوح يقدّس المجتمعُ نفسَه، ويمجّد إكراهاتِه بما هي سلطةٌ لا حدّ لها. وإنّه ليحقّ للمجتمع أن يُثبَتَ بواسطة روح العالَم، لأنّ له بالفعل جميعَ الصفات التي يمجّدها من بعد ذلك، في الرّوح. فالتمجيد الأسطوريُّ للرّوح ليس ميثولوجيًا مفهوميّة محضا: إنّه ثناءُ الشكران على أنّ الأفراد

جميعا كانوا في الحقب التاريخيّة المتطوّرة، يحيون فقط بواسطة تلك الوحدة المجتمعيّة التي لم تكن تقتصر عليهم، وتشبه أكثر فأكثر، مصيرَهم المحتوم. إذا كانت الأقطاب الاحتكاريّةُ والقوى الكبرى هي التي تهب الأفرادَ اليومَ من دون أن يدركوا ذلك، وجودَهم بالدلالة الحرْفيّة وبكيفيّة تحتمل النقْضَ، فهذا يعني تحقّقَ ما كان مفهومُ المجتمع بالدلالة القويّة، يتضمّنه منذ البدْء، غائيًّا. لقد جعلت الإيديولوجيا روحَ العالَم مستقلاًّ، لأنّه كان بالقوّة، مستقلاًّ. لكنّ طُقس مقولاته، من مثل المقولة الصوريّةِ بالتمام لل«عظمة» التي سلّم بها حتّى نيتشه، لا يقوّي في الوعي، غيرَ اختلاف روح العالَم عن الأفراد جميعا، كما لو كان ذا قوام أنطولوجيّ؛ ومن ثمّ يقوّي التنافُرَ والبؤسَ الذي سيعُمّ في وقت غير بعيد.

العقل المتضادُّ للتاريخ

ليس يعود إلى يوم الناس هذا وحسب أنّ عقلَ روح العالَم هو اللاعقلُ بالنظر إلى المعقوليّة الممكنةِ، وإلى ما يختلف عنه، أعني سارَ مصلحة الذوات الفرديّة في اتّحادها. لقد عُدّت عيبا عند هيغل وجميع الّذين تتلمذوا عليه، المطابقةُ بين المقولات التي هي تارة منطقيّة وطورا اجتماعيّة تاريخيّة، باعْتبار أنّ هذه المطابقةَ قفز من جنس إلى آخر ومن ثمّ خلطٌ بين الأجناس(*): ستكون هذه المطابقةُ ذروةَ المثاليّة التأمليّة التي ستتحطّم أمام عدم إمكان بناء الإمبريّا. لكن في هذا البناء تحديدا، إنصافٌ للواقع. ذلك أنّ مجرى التاريخ طورا فطورا، كما مبدأ تكافؤ العلاقات الاجتماعيّة بين الذوات الفرديّة، في تطوّره إلى كلٍّ شاملٍ، يخضعان عند هيغل إلى المنطقيّةِ التي يُزعَم أنّه قد أسقطَها عليهما

(*) وردت باليونانيّة: μετάβασις είς άλλο γένος

تأويليًا. بيد أنّ هذه المنطقيّةَ، أوليّةَ الكليّ في جدليّة الكليّ والجزئيّ، هي علامةُ خطأ(*). فالمنطقيّةُ ليست مطابَقةً، مثلها مثل الحريّة والفرديّة وكلّ ما يضعه هيغل في تطابق مع الكليّ. ما تعبّر عنه شموليّةُ الكليّ إنّما هو إخفاقُه. إذ أنّ ما لا يحتمل أيَّ جزئيٍّ، يفْضَح من ثمّ، باعتباره ما يهمين جزئيًّا. والعقل الكليّ الذي يطغى هو بعدُ العقلُ المحدودُ. فليس هو بمجرّد الوحدة داخل التنوّع، بل له بما هو موقفٌ من الواقع، بصمةٌ بعينها، وهو وحدةٌ فوق شيءٍ مّا. لكنّه من ثمّ، متضادٌّ في حدّ ذاته ومن حيث صورتُه المحض. فالوحدةُ هي الفصْمُ. وعدمُ معقوليّة العقل(**) الذي يُحقّق جزئيًا، ضمن الكلّ المجتمعيّ الشاملِ، ليست خارجةً عن العقل، ولا تنتج عن تطبيقه وحسب. بل هي بالأحرى محايِثةٌ له. وإذْ يُقاسُ بعقلٍ مكتمِلٍ، ينكشف العقل الساري أنّه في ذاته وطبقا للمبدإ الذي له، مستقطَبٌ، ومن ثمّ غيرُ معقول. إنّ التنويرَ حمّالٌ حقيقيٌّ للجدليّة: فهذه تقع ضمن مفهوم التنوير. ولا ينبغي أقنمةُ العقل بقدر ما لا تجب أقمنةُ أيّ مقولةٍ أخرى. ذلك أنّه في تشكّله الكليّ والمتضادّ في الآن نفسه، قد انبسطَ فكريًّا، المرورُ من مصلحة محافظة الأفراد على البقاء إلى النوع. ويخضع هذا المرورُ إلى منطق كانت الفلسفة البرجوازيّة الكبرى قد استكملت انجازَه عند المفاصل التاريخيّة الأساسيّة، مع هوبز وكنط: من دون التنازل عن مصلحة حفظ البقاء إلى النوع الذي غالبا ما تمثّله الدولةُ في الفكر البرجوازيّ، لن يستطيع الفردُ المحافظةَ على بقائه ضمن علاقات اجتماعيّة مطوّرة. لكن بهذا التحويل الضروريّ بالنسبة إلى الفرد، تكاد المعقوليّة الكليّة تهلّ حتْما في تعارضٍ مع البشر الأعيان الذين يجب أن تنفيَهم لكي تصير كليّةً، وتدّعي

(*) وردت باللاتينيّة: index falsi

(**) وردت في سار ذا الموضع، باللاتينيّة: ratio

خدمتَهم مع أنّ الأمر لا يتعلّق ههنا بمجرّد دعوى. إذْ في كليّة العقل التي تُصادق على عوزِ كلّ جزئيّ وتابعيّته إلى الكلّ، ينبسطُ بمقتضى مسارِ التجريد الذي تقوم عليه، تناقضُها مع الجزئيّ. فالعقل المهيمن بإطلاق الذي يتأسّس على شيء مغايرٍ، إنّما يتقلّص هو أيضا بالضرورة. ذلك أنّ مبدأ التطابق المطلق هو في حدّ ذاته، متناقض. فهو يُديم اللاتطابقَ مقموعا ومشوَّها. لقد نفذ أثرٌ من ذلك إلى الجَهد الهيغليّ المبذول في استيعاب اللاتطابق بفلسفة التطابق، وحتّى في تعيين التطابق باللاتطابق. لكنّ هيغل يشوّه الأشياءَ من حيث يسلّم بالمتطابق، وباللامتطابق سلبيًّا هو بالطبع، ضروريٌّ، ويجهل سلبيّةَ الكليّ. ما يُعوزه هو التعاطف مع يوطوبيا الجزئيّ المطمورة تحت الكليّة، مع ذلك اللاتطابق الذي لن يكون إلاّ حين سيكون العقل المتحقّقُ تقدّم على العقل التجْزيئيّ للكليّ. فما كان عليه أن يوبّخ وعيَ الجورِ الذي يتضمّنه مفهومُ الكليّ، بل أن يأخذه بعين الاعتبار من جهة كليّةِ الجور تحديدا. إذا كان قائد المرتزقة فرانتس فونْ زيكِنغنْ قد وجد في مطلع الأزمنة الحديثة وبعد أن أصيب بجروح بالغة، ما يعبّر عن مصيره بقول «لا شيء من دون علّة»، فإنّه كان قد عبّر بقوّة العصر، عن أمريْن: ضرورة المجرى الاجتماعيّ للعالَم التي قضت عليه بالموت، وسالبيّة مبدإٍ مجرى للعالَم يسري طبقا للضرورة. إنّه مجرى يتنافى مع السعادة، حتّى مع سعادة الكلّ. ومغزى التجرُبة الذي تشي به هذه القولةُ يتعدّى سطحيّة المصداقيّة الكليّة لمبدإ السببيّة. إذ أنّ الترابُط الكونيّ ينكشف لوعي الشخص الفرْد في ما يحدث له. ما هو في الظاهر، مصيرٌ معزولٌ بالنسبة إليه، إنّما يعكس الكلَّ. فما كان في السابق، يقع تحت المسمَّى الميثولوجيّ «مصير» ليس أقلّ ميثيّةً من المسمّى المُدنْيَنِ «منطق الأشياء» بعد أن خُلع عنه الطابَعُ الميثولوجيّ. هذا «المنطق» باعتباره شكلَ تجْزئةٍ للفرديّ، هو وشْمٌ على لحم

الفرديّ. هو ذا ما كان يدفع موضوعيًّا، البناء الهيغليّ لمجرى العالَم. من جانب، هو بناءٌ يأخذ في الحُسبان تحرُّر الذات. وكان يتعيّن عليه في بادئ الأمر، أن ينسحب من الكونيّة، ليدرك ذلك التحرّرَ في ذاته، ولأجله. ومن جانب آخرَ، لا بدّ أن ينعقد السياقُ المركَّبُ للأفعال الاجتماعيّة للأفراد حول مدارٍ لم تبلغْه قطّ في العصر الإقطاعيّ، ليستتبَّ كلٌّ شاملٌ مكينٌ يحدّد مسبَّقا الفرديّ.

تاريخٌ كونيّ

كان مفهومُ التاريخ الكونيِّ الذي تُكوّن مصداقيّتُه مصدرَ إلهام بالنسبة إلى الفلسفة الهيغليّة (كما أنّ علومَ الطبيعة الرياضيّةَ مصدرُ إلهام للفلسفة الكنطيّة)، قد صار أكثرَ استشْكالا بقدر ما كان العالَم الموحَّدُ يقترب من مسارٍ شاملٍ لكلّ شيء. من جانبٍ، كان علم التاريخ الذي تقدّم على منوالٍ وضعانيّ، قد حطّم فكرةَ الكلّ الشاملِ والمجرى المتّصلِ. أمّا البناء الفلسفيُّ فكان يفضُل ذلك العلمَ بكيفيّة مشكوكٍ فيها، من حيث المعرفةُ الأقلُّ بالتفاصيل، وهذا كان من السهل أن يتقيّد به على أنّه في ذاته، مسافةٌ سياديّةٌ؛ وبالطبع، كان هذا البناء لا يخشى أيضا قولَ الجوهريّ الذي ترتسم معالمُه بمقتضى تلك المسافة. ومن جانبٍ آخرَ، كان قد تعيّن على الفلسفة المتقدّمة أن تعاينَ تساوقَ التاريخ الكونيّ والإيديولوجيا[٥]، وتتعرّف إلى الحياة المفكَّكة بما هي انفصال. كان هيغل نفسُه قد تصوّر التاريخ الكونيَّ باعتباره وحدةً لا تنتُج إلاّ عن تناقضاتها. مع المنقلَب الماديّ للجدليّة، تحوّلت النبرةُ إلى التشديد على تصوّرِ انفصالٍ ما لا يمكن لأيّ وحدة فكريّة ومفهوميّةٍ أنْ تستجمعَه على نحوٍ يُستَأنَس به. لكن لا بدّ من التفكير في الانفصال والتاريخ الكونيّ مقترنيْن. ذلك أنّ شطبَ التاريخ الكونيّ باعتباره بقايا خرافة ميتافيزيقيّةٍ سيعني فكريًّا، إثباتَ أنّ مجرّدَ الوقائع هو ما ينبغي

دراسته ومن ثمّ التسليم به، كما كانت الطريقةُ السائدةُ في السابق، تُدرج الوقائعَ ضمن المجرى الظافر للرّوح الواحد، وتُثبت أنّها خُراجاتٌ له. يجبُ في آنٍ، بناءُ التاريخ الكونيّ وإنكارُه. إذ أنّه بعد الكوارث التي حدثت وبالنظر إلى التي ستحدث، سيكون من الوقاحة بمكانٍ إثباتُ أنّ خُطّةً كونيّة موجَّهةً نحو الأفضل، تتجلّى في التاريخ وتختصر اتّساقَه. لكن لا يتعيّنُ مع ذلك، إنكارُ الوحدة التي تَلحم وتشُدُّ لحظاتِ التاريخ وأطوارَه المنفصلةَ والمشتَّتةَ شواشيًّا، وحدةً تتحوّل تدريجيًّا، من الهيمنة على الطبيعة إلى الهيمنة على الانسان، وختاما الهيمنةِ على الطبيعة الداخليّة. ما من تاريخ كونيٍّ يُفضي من الهمجيّ إلى البشريّة المتحضّرة، ولكنّه من المستَلاح كثيرا أنّه ثمّة تاريخ كونيٌّ يؤدّي من المقلاع إلى القنبلة النوويّة. وهو ينتهي إلى بشريّة منظَّمَةٍ تتهدّد تهديدا شاملا بشرا منظَّمين، ضمن انفصالٍ يشمل كلَّ شيء. كذلك يُتحقَّق من صدق هيغل حدَّ الهوْلِ، والدُوارِ إذ يأخذ بالرأس. إذا كان هيغل حوّل الكلَّ الشاملَ للألم التاريخيّ إلى إيجابيّةِ المطلق الذي يتحقّق، فإنّ الواحدَ والكلَّ الذي ما ينفكّ إلى يوم الناس هذا، يتقدّم وإنْ بوَقْفٍ، سيكون من منظورٍ غائيٍّ، الألمَ المطلق. فالتاريخ هو وحدةُ الاتّصال والانفصال. والمجتمع لا يبقى قائما على الرغم من تضادّه، بل بواسطته؛ ذلك أنّ مصلحة الربح، ومن ثمّ العلاقات الطبقيّة، هي موضوعيًّا، محرّكُ مسار الإنتاج الذي تتوقّف عليه حياةُ الجميع، وتجدُ أوّليّتُه نقطَةَ اسْتِهْرابها في موت الجميع. هذا يتضمّن أيضا، عنصرَ مؤالَفة في اللاّمؤْتلِف؛ لأنّه هو وحده سانحةُ حياةٍ للبشر، ومن دونه لن يتسنّى حتّى إمكانُ حياةٍ محوَّلةٍ. ما أنشأ تاريخيًّا، هذا الإمكانَ، يمكن كذلك أن يقوّضَه. ومن ثمّ، قد يتعيّن تعريف روح العالَم الخليقِ بالحدّ، بصفته كارثةً دائمة. تحت وطأة مبدإ التطابق الذي يطغى على كلّ شيء، ما يتنافى مع المطابقة ويتملّص من خطط المعقوليّة التي

تحكمُ مملكة الوسائل، يصير مصدرَ قلقٍ ينقبض منه القلبُ، اقتصاصًا من الرعب الذي يسلّطه التطابقُ على اللاامتطابق. لن توجد البتّةَ طريقةٌ أخرى في تأويل التاريخ فلسفيًّا، من دون تحويله كأنْ بسحرٍ، إلى فكرة.

التضادّ عرَضا؟

ليست باطلةً المماحَكاتُ في معرفةِ ما إذا كان التضادُّ في أصل المجتمع البشريّ، وبما هو قطعةٌ من التاريخ الطبيعيّ الممدَّد، موروثا في شكلٍ مبدإ الانسان ذئبٌ للإنسان(*)، أو ما إذا حدثَ موضوعيًّا(**) وحسب؛ وما إذا كان إنْ نجَمَ بالفعل، قد نتج عن ضروراتِ بقاء النوع، ولم ينتُج عرَضا إن جازت العبارةُ، عن أفعال تعسّفيّةٍ ضاربة في القِدم ترمي إلى الاستيلاءِ على السلطة. والآكَدُ أنّ في هذا ما سيقوّض بناءَ روح العالَم. إذ أنّ الكليّ التاريخيَّ، منطقَ الأشياء الذي يتركّز في ضرورةِ النزعة الشاملة، سيتأسّس على عرَضيٍّ، وعنصرٍ خارج عنه؛ ولن يكون لوجوده لزوم. ليس هيغل وحدَه، بل أيضا ماركس وإنغلسْ اللذّان ربّما لم يبالغا في المثاليّة كما في العلاقة بالكلّ الشامل، هم الّذين سيكونون قد استبعدوا التشكيكَ في حتميّة ذلك الكُلّ، تشكيكا يَلزم مع ذلك، نيّةَ تغيير العالَم، والحال أنّهم رأوا فيه هجمةً قاتلة موجَّهةً ضدّ منظومتهم، بدلا من أن يكون هجوما على المنظومة المُهيمنة. والحقّ أنّ ماركس في تحوُّطه من كلّ أنثروبولوجيا، يحترس من نقل التضادّ إلى الطبيعة البشريّة أو الزمانِ الأصليّ اللّذيْن يُمهَّد لوصفهما بالأحرى، طبقا لموضعِ العصْر الذهبيّ، ولكنّه يتشبّث كثيرا

(*) وردت باللاتينيّة: homo homini lupus

(**) وردت باليونانيّة: θέσει

بالتشديد على الضرورة التاريخيّة لذلك التضادّ. ستكون للإقتصاد أوّليّةٌ على الهيمنة التي لن يجوزَ اشتقاقُها عندئذ إلاّ من منظورٍ اقتصاديّ. بيد أنّه مع الوقائع، تكاد تسوية الخصومةِ تكون ممتنعةً؛ فالوقائعُ تتوه في غبَش ما قبل التاريخ. لكنّ المصلحة من الخصومة لم تكن أيضا من باب الانشغال بالوقائع التاريخيّة، مثلما كان في السابق، الانشغالُ بالعقد الاجتماعيّ الذي كان هوبز ولوك يعتبرانه ممّا يعسُر إنجازُه فعليًّا(ه). إنّ الأمر يجري مجرى تأليهِ التاريخ، حتّى عند الهيغليّيْن الملحديْن ماركس وإنغلس. إذ أنّه يُفترَض في أوّليّة الاقتصاد أن تؤسّس بصرامةٍ تاريخيّة، للنهاية السعيدة بما هي محايثةٌ للإقتصاد؛ سيخلق مسارُ الاقتصاد ثمّ سيقلب علاقاتِ الهيمنة السياسيّة، إلى أن يتحقّق التحرّر الحتميُّ من إكراهات الاقتصاد. أمّا تصلّب المذهب من جانبه فكان تحديدا، وعند إنغلس بخاصّة، سياسيّا. كان إنغلس وماركس يريدان ثورةً تتعلّق بالعلاقات الاقتصاديّة داخل المجتمع بصفته كلاًّ وعلى الصعيد الأساسيّ لمحافظته على البقاء، لا ثورةً بما هي تغيير لقواعد لعبة الهيمنة، وفي شكلها السياسيّ. لقد كان هذا مناهضةً للفوضويّين. وما كان قد دفع ماركس وإنغلس إن جازت العبارةُ، إلى ترجمة خطيئة البشريّة، تاريخها الضاربِ في القِدَم، إلى الاقتصاد السياسيّ، مع أنّ مفهومَ الاقتصاد السياسيّ الذي يرتبط بالكلّ الشامل لعلاقات التبادل، هو نفسُه مفهومٌ حادثٌ، إنّما كان انتظارَ ثورة توشك أن تحدث بلا وسيط. وبما أنّهما كانا يريدان حدوثَها من الغد، كان في نظرهما، ممّا له راهنيّةٌ خارجيّة، تقويضُ التيّارات التي كان

(ه) كان المفكّرون في الطور الباكر للبرجوازيّة، يثمّنون العقد الاجتماعيَّ المتخيَّل لأنّه كان يتأسّس على المعقوليّة البرجوازيّة، على علاقةِ التبادل، بما هي قبْليٌّ قانونيٌّ صوريٌّ؛ لكنّه كان أيضا متخيَّلا مثْله مثل العقل (الراسيو) البرجوازيّ نفسِهِ داخل مجتمع فعليٍّ كميدٍ.

تعيّن عليهما أن يخشيا انتصارَها، كما هو الحال قديما، مع سبارتاكوس أو انتفاضة المزارعين. لقد كانا عدوّيْن لليوطوبيا حتّى بمقتضى تحقّقها. ومن ثمّ، بصمَت صورتُهما عن الثورة صورةَ ما قبل العالَم؛ وكان الوزن الطاغي في الرأسماليّة، للتناقضات الاقتصاديّة، يبدو على أنّه يقتضي اشتقاقَه من موضوعيّةٍ متراكمةٍ لعنصرٍ طغى تاريخيّا منذ الأزمنة الغابرة. لم يكن بوسعهما أن يستشْعرا، ما ظهر بعد ذلك للعيان، من فشل الثورة حتّى حيث نجحت: أنّ هيمنةَ اقتصادِ التخطيط الذي لم يخلطا بالطبع، بينه وبين رأسماليّة الدولة، كان يمكن أن تستمرّ؛ فثمّة ههنا قوّة كامنةٌ تمدّد ما كان قد طوّره ماركس وإنغلس، طابَعا متضادّا لاقتصادٍ يُميَّز عن مجرّد السياسة، وفي ما أبعد من طورِه النوعيّ. إنّ ديمومةَ الهيمنة بعدَ سقوطِ ما كان يكوّن الموضوعَ الرئيسَ لنقد الاقتصاد السياسيّ، فسح المجال لانتصار الإيديولوجيا التي تستنبط الهيمنةَ إمّا من أشكال التنظيم الاجتماعيّ التي يُزعَم أنّه لا فكاك منها، من مثْل المركزيّة، وإمّا من أشكال الوعي المجرَّدة من السيرورة الفعليّة، أيّ أشكال العقل، الإيديولوجيا التي تتنبّأ بعد ذلك، بتواطؤ ظاهرٍ أو بذرف دموع التماسيح، بمستقبلٍ للهيمنة لا نهاية له، طالما أنّه يوجد مجتمع منظَّمٌ تحت أيّ شكلٍ كان. وفي المقابل، يحتفظ النقدُ بسار قوّته، أعني نقدَ السياسة التي وُثّنت كائنا-في-ذاته، أو نقدَ دعاوى الرّوح الذي يتنفّج في جزئيّته. لكنْ ثمّة فكرةٌ أثّرت فيها أحداثُ القرن العشرين، نعني فكرةَ كلٍّ مجتمعيّ شاملٍ يقوم على ضرورة اقتصاديّة يمكن إحصاؤها. لن يكون بإمكان الوعي الاجتماعيّ النقديّ أن يحافظَ على حريّة الفكر إلاّ لو كان الأمرُ يوما مّا على خلاف ذلك، فقط لو كانت الأمور قد صارت على غير ذلك المنوال، وحين يكون الكلّ الشاملُ بما هو وهمٌ ضروريٌّ اجتماعيًا، وبصفته أقنمةً للكليّ الذي يُستخلَص من البشر الأعيان، قد حُطّم في دعوى

إطلاقيّته. فلا تستطيع النظريّةُ أن تضطلع بالحمل الثقيل للضرورة التاريخيّة إلاّ حين يُتعرَّف إلى هذه باعتبارها وهما صار واقعا فعليّا، وإلى المصير التاريخيّ باعتباره ميتافيزيقيًّا، عرَضا. مثل هذا التعرُّف هو ما تحول دونه ميتافيزيقا التاريخ. إنّ الكارثة التي توشك أن تحدث، تناظِرها بالأحرى، فرضيّةُ كارثةٍ غيرِ معقولة تزامنت مع البدايات. أمّا اليومَ، فإنّ إمكان الآخَر الذي أُحبط، قد تركّز في إمكان اجتنابِ الكارثة على الرغم من كلّ شيء.

ما فوق عالَميّةِ روحِ العالَم الهيغليّ

لكنْ مع هيغل، ولا سيّما هيغل فلسفة التاريخ والحقّ، تُرفع الموضوعيّة التاريخيّةُ كما كانت عليه سابقا، إلى مصافّ التعالي: «هذا الجوهر الكليُّ ليس العالميَّ؛ إذ في المقابل، ينتصب العالميُّ عاجزا أمام ذا الجوهر. ما من فردٍ يستطيع أن يتعدّى هذا الجوهرَ؛ وبإمكان الفرد أن يختلف عن أفراد أعيانٍ آخرين، لا عن روح الشعب.»[٦] كذلك سيكون فوقْعالميًّا التقابلُ مع «العالمَيِّ»، مع التطابق الذي يُرصَد بكيفيّة غير متطابقةٍ، للكائن الجزئيّ. مثل هذه الإيديولوجيا لها هي أيضا، ذرّةُ حقيقتها: حتّى الناقدُ لروح شعبه مقيَّدٌ بما لا ينقاس به، طالما أنّ البشريّةَ مشتّتةٌ إلى أمم. وفي ماض غير بعيدٍ، كانت كوكبةُ كارل كراوس وفيينّا أكبرَ أنموذَج على ذلك وإن كان يُستشهَدُ به من باب القدْح والثلْب. لكن عند هيغل لا يجرى الأمر مجرًى جدليًّا إلى ذلك الحدّ، كما هو الحال دائما حين يصطدم بمسألةٍ حارِجة. فيواصل القولَ بأنّ الفرد «يستطيع أن يكون أثرى روحا من الكثيرين غيره، ولكنّه لا يستطيع أن يفوقَ روحَ الشعب. أن يكون المرء على ثراء روحيّ، فهذا لا يعني سوى المعرفة بروح الشعب، معرفة كيفيّة الاقتداءِ به.»[٧] وإنّه لبضغينةٍ لا يسع المرءَ أن يتغافل عنها في عبارة «ثراء روحيّ»،

يصف هيغل تلك العلاقةَ بكيفيّة تبقى دون مستوى تصوّره بكثيرٍ. ذلك أنّ «الاقتداءَ بروح الشعب» سيكون حرْفيًا، مجرّدَ تكيّف. وبشيء من قبيل الإكراه على الاعتراف، يفكّ هيغل شفرةَ التطابق الإثباتيّ كما يعلّمه، باعتباره شِقاقا دائما، فيصادر على إخضاع الضعيف للقويّ. وتقترب كثيرا عن غير قصد، بعضُ التلميحات من الوعي بعدم قابليّة الائتلاف، كالتي ترد في فلسفة التاريخ حيث يقول إنّه في مجرى التاريخ، «ساءت صحّةُ بعض الأفراد»[٨]، وأمّا الصخب الحاصل حول القول بأنّ «الفرد يتحرّر في الواجب، ليبلغ الحريّةَ الجوهريّة»[٩] الذي هو فضلا عن ذلك، موضع مشترَك لسار المثاليّة الألمانيّة، فلم يعُد من الممكن تمييزه عن محاكاته الساخرة في مشهد الدكتور في **فويْتسِكْ** لبوشْنرْ. بل يجعل هيغل الفلسفةَ تنطق قائلةً: «ما من قوّة تتعدّى قدرةَ الخير، الله، وتحول دون سريانها، فللّه الكلمةُ الفيصل، ولا يعرض تاريخُ العالَم غيرَ خطّة العناية الإلهيّة. فالله يحكم العالَم؛ ومضمونُ حكمه، أي تحقُّق خطّته، هو تاريخ العالَم، وإدراك ذلك هو فلسفةُ تاريخ العالَم، أمّا مفترضُها فهو أنّ الأمثَل يتحقّق، وأنّه وحدَه ما يطابق الفكرةَ، له واقعٌ فعليّ».[١٠] يبدو أنّ روح العالَم كان يعمل بدهاءٍ، حين يتوّج هيغل وعظَه البنّاءَ ويقلّد مسبَّقا هيدغير على حدّ عبارة لأرنولدْ شونبرغ، فيقول: «ذلك أنّ العقلَ هو درْكُ الأثر الإلهيّ».[١١] يجب على الفكر القادر أن يستسلم، ويصير باعتباره مجرّدَ درْك، فكرا طيّعا. في ما أبعد من تجرُبة الفرديّة، يجنّد هيغل تصوّراتٍ يونانيّةً لكي يموّه تابعيّة الكليّ الذي بالجوهر. في مثل هذه المواضع يقفز هيغل فوق الجدليّة التاريخيّة برمّتها، فيؤكّد بلا وجَل أنّ شكلَ الإتيقيّة القديمَ الذي كان في بادئ الأمر، شكلَ الفلسفة اليونانيّة الرسميّة، ثمّ شكلَ الفلسفة في المعاهد الألمانيّة، هو الشكل الحقُّ: «ذلك أنّ إتيقيّة الدولة ليست الإتيقيّة الأخلاقيّة التفكُّريّةَ التي يطغى عليها الإيقانُ الشخصيّ؛ فهذا متاحٌ أكثرَ

للعالَم الحديث، في حين أنّ الإتيقيّةَ الحقَّ، الإتيقيّةَ القديمة تقوم على أن يلتزم كلّ امرئ بواجبه.»[١٢] كذلك ينتقم الرّوح الموضوعيُّ من هيغل. كالخطيب الذي يدافع عن قضيّة إسبرطة، يستبق هيغل بمئة عام، رطانةَ الأصالةِ حين يستخدم عبارةَ «أن يلتزم المرء بواجبه»: فينحطّ إلى تكريم ضحايا المواساةِ الزورِ، من دون زعزعةِ جوهريّةِ الوضعيّةِ التي هم ضحاياها. ما يتخفّى وراء تفسيراته العليا، كان قبل ذلك، العملةَ الصغيرة التي سكّها التراث البرجوازيُّ لشلّرْ. في قصيد **الناقوس**، لا يكتفي شلّر بأن يجعل ربَّ الأسرة يمسك بعصى الرحّالة التي هي مع ذلك، عصى المتسوّل، حيث التهمتِ النيرانُ أملاكَه، بل يحثّه على أن يفعل ذلك بكلّ سرور؛ ويحثّ الأمّةَ التي هي فضلا عن ذلك، في مهانةٍ، على أن تنهض إلى الأقصى، هي أيضا بكلّ سرور، حتّى تستعيد مجدَها. إنّ رعبَ الهناءِ استبطانٌ للإكراه الاجتماعيّ(*). ومثل هذا الشطَط ليس رفاها شعريًّا؛ إذ أنّه يجب على البيداغوجيّ الاجتماعيّ المثاليّ، أن يفعل أكثر ممّا ينبغي، لأنّه من دون الإنتاج الإضافيّ واللاّمعقول للمطابقةِ، سيكون مكشوفا جدّا أنّ الكليّ ينهب الجزئيَّ ما يعِده به. ويجمع هيغل بين سطوة الكليّ وبين المفهوم الاستطيقيّ-الصوريّ للعَظمة: «أولئك هم عظماءُ شعبٍ مّا، فهم يقودون الشعبَ طبقا للرّوح الكليّ. وعليه، الفرديّات تزول لأجلنا، ولا قيمة لها إلاّ من حيث تضع في الواقع الفعليّ، ما يريدُ روحُ الشعب.»[١٣] هذا الّذي يُقضى به بلا كثير عناءٍ، زوالا للفرديّات، وهو سلبيٌّ تدّعي الفلسفة التعرّفَ إليه بصفته إيجابيّا، من دون أن يتغيّر فعليًّا، إنّما يعادل الشقاقَ الدائم. ومن ثمّ، يخرّب عنفُ روحِ العالَم ما يمجّد هيغل في مواضع لاحقة، بخصوص الفرد، أعني «أنّه إذا كان الفردُ مطابقا للجوهر، فإنّما

(*) وردت بالفرنسيّة: contrainte sociale

هذا من صنيعه هو نفسه»(١٤). ومع ذلك، في هذه الصياغة العَجول، ما يشي بأمر جَلَلٍ. سيكون روح العالَم «الرّوح الكونيَّ كما يتّضح في الوعي البشريّ؛ ويسلك البشرُ معه كما الأفرادُ مع الكلّ الذي هو جوهرُهم»(١٥). هذا ما يؤيّد الحدسَ البرجوازيّ الذي يتعلّق بالفرد، الاسمانيّةَ المبتذَلة. من يكتم في نفسه أنّه في الايقان غير الموسوط، الجوهريُّ، يصير من ثمّ، عاملَ الكليّ، تصوّرا خدّاعا للفرديّة. ههنا يلتقي هيغل بشوبنهاور؛ فلقد سبقه إلى تصوّرٍ أنّه لا يمكن أن نفرغَ من جدليّة الفرْدَنة والكليّ بواسطة السلب المجرّد للفرديّ. لكن ليس ضدّ شوبهناور وحسب، بل ضدّ هيغل نفسه، يبقى قائما الاعتراضُ على ذلك بأنّ الفردَ بما هو اظّهار ضروريٌّ للماهيّة وللنزعة الموضوعيّة، يكون بدوره على حقّ ضدّهما، من حيث يُقارعُهما بخارجيِّتهما وطابعِهما الخطّاء. هذا ما تتضمّنه نظريّةُ هيغل في جوهريّة الفردِ التي «بواسطةِ صنيعه هو». لكن، بدلا من تطويرها، يستغرق هيغل في التقابل المجرّد بين الكليّ والجزئيّ، تقابلا سيتعيّن أن يكون بالنسبة إلى طريقته، ممّا لا يُطاق.(٥)

(٥) من بين الوضعانيّين، إميل دوركايم هو الذي احتفظ في نظريّة الرّوح الجمْعي، بتفضيل هيغل للكليّ، ورجّح عليه حيث كان ذلك ممكنا، من جهة أنّ خطاطتَه لا تترك أيَّ مجال لجدليّةٍ في الكليّ والجزئيّ، وإنْ على نحوٍ مجرّد. لقد تعرّف دوركايم في سوسيولوجيا الأديان الإبتدائيّة ومن حيث المضمونُ، إلى أنّ الخاصيّةَ التي يعتزّ بها الجزئيُّ إنّما تتأتّى له من الكليّ. بل إنّه عيّن خدعةَ الجزئيّ بما هو مجرّد محاكاة للكليّ، باعتبارها القوّةَ التي تقوّم الجزئيَّ بعامّة: «ليس الحِداد (الذي يجد عبارتَه في بعض الشعائر الاحتفاليّة)، حركةً طبيعيّة لإحساسيّةٍ خاصّة صُدمت بفقدانٍ أليم؛ إنّه واجب يُفرض على المجموعة. فالمرء لا ينتحب لأنّه حزين وحسب، بل لأنّه يجب أن ينتحب. إنّه موقف شعائريٌّ يجب على المرء أن يتّخذه احتراما للأعراف، ولكنّه مستقلّ بقدر معتبَر، عن الوضع الانفعاليّ للأفراد. وفضلا عن ذلك، هذا الإلزام تُقرّه عقوباتٌ إمّا أسطوريّة وإمّا

انتصارُ هيغل للكليّ

في تصوّرِ هيغل المنطقيّ لوحدة الجزئيّ والكليّ التي تصدُق عنده في بعض الأحيان، مطابَقةً بينهما، ثمّة معارَضةٌ لمثل ذلك الفصل بين الجوهريّ والفرديّة، بقدرِ معارضةِ الوعيِ الذي يتخبّط في اللاموسوطيّةِ: «لكنّ الجزئيَّ هو بتلك العلاقة المحايثة، وليس بالانتقال، الكليُّ في ذاته ولذاته؛ فهو كلٌّ شاملٌ في حدّ ذاته، تعيُّنيّةٌ بسيطةٌ، وبالجوهرِ مبدأ. فليس له من تعيُّنيّةٍ أخرى إلاّ أنّه يوضَع بواسطة الكليّ، وأنّه بالتالي ينتُج عنه. ذلك أنّ الجزئيَّ هو الكليُّ نفسُه، ولكنّه اختلافُه أو علاقتُه بآخَرَ، ظهورُه خارجًا؛ لكن ليس ثمّة أيُّ آخر سيكون الجزئيُّ مختلفا عنه، إلاّ الكليُّ نفسُه. - فالكليّ يتعيّنُ، ومن ثمّ هو نفسُه الجزئيُّ؛ والتعيّنيّةُ اختلافٌ؛ فلا يختلف إلاّ عن نفسه.»[١٦] وعليه، سيكون الجزئيُّ بلا توسيطٍ، الكليَّ، لأنّه بواسطة الكليّ دون سواه، يجد الجزئيُّ كلَّ تعيُّنٍ لجزئيّته؛ ومن دون الكليّ كما يختم هيغل مرارا وتكرارا، لن يكون الجزئيُّ. لقد كان التاريخ المحدَث كما أسباقُه، عملا سيزيفيًّا تقريظيًّا على تجاهُل سلبيِّ الكليّ. فما زال الرّوح عند كنط، يتذكّر ذلك ضدّ الضرورة: كان كنط يعمل على حصرها في الطبيعة. أمّا عند هيغل، فيُوارى نقدُ الضروريّ: «لا بدّ لوعي الرّوح أن يتشكّل في العالَم؛ وموادُّ هذا التحقُّق، تربتُه، ليست سوى الوعي الكليّ، وعي شعبٍ مّا. فهذا الوعي يتضمّن جميعَ أهداف الشعب ومصالحه، ويتقيّد بها؛ ومن ثمّ يقوّم حقوق الشعب وأعرافَه ودياناتِه. إنّه جوهريُّ روح الشعب، وإن جهل الأفرادُ ذلك، واستتبّ ذلك الوعيُ

اجتماعيّة.» (إميل دوركايم، «الأشكال الأوّلانيّة للحياة الدينيّة: المنظومة الطوطيميّة في أستراليا»، باريس ١٩١٢، **أعمال السنة السوسيولوجيّة**، ص. ٥٦٨)

بصفته مفترَضا. فهو بمثابة الضرورة؛ والفرد إنّما ينشأ في هذا المناخ، ولا يعرف أيَّ شيء غيره. لكنّ ذلك الوعي ليس مجرّدَ تنشئة ولا نتاجَ تنشئة؛ بل يُطوَّر ذلك الوعيُ انطلاقا من الفرد نفسه، ولا يُلقَّن إيّاه: فالفرد يكون ضمن هذا الجوهر.»(١٧) إنّ عبارة هيغل «هو بمثابة الضرورة»، تماثلُ بالتمام سطوةَ الكليّ؛ إذ أنّ مفردةَ «بمثابة» بما هي إشارةٌ إلى مجرّد الطبيعة المجازيّة لتلك الضرورة، تلامس على نحوٍ عابرٍ، ما هو في الظاهر، الفعليُّ بإطلاق. إذّاك سرعان ما يُطرَح التشكيكُ في نعمة الضروريِّ، لتُقرَّر الضرورةُ بما هي تحديدا، حريّة. يقول هيغل إنّ الفرد «يكون في ذلك الجوهر»، في تلك الكليّة التي لم تزل في نظره، تتطابق مع أرواح الشعوب. لكنّ إيجابيّة تلك الكليّة هي في حدّ ذاتها، سلبيّة، وتصير أكثر سلبيّةً بقدر ما تتفعّل إيجابيّا؛ وتصير الوحدةُ أسوأ، بقدر ما تستولي على المتكثّر. أمّا مديحُها فيُنشده الغالبُ الذي لا يتخلّى وإن كان الغالبَ روحيّا، عن موكب النصر، وعن التباهي بأنّ ما يُفعَل بالمتكثّر بلا انقطاعٍ إنّما هو معنى العالَم. «إنّه الجزئيُّ هو الذي يُنهك نفسه من شدّة الصراع، فيتحتّم على جزء منه أن يهلَك. لكن، من الصراع تحديدا، ومن هلاك الجزئيّ، ينتُج الكليُّ. أمّا الكليّ فلا يضطرب.»(١٨) وإلى يوم الناس هذا، لم يضطرب الكليّ. إلاّ أنّه لن يكون الكليُّ تبعا لقول هيغل أيضا، من دون ذلك الجزئيّ الذي يعيّنه؛ بما هو قطعةٌ تنتزَع منه. فالمطابقة الصارمةُ بين الكليّ والجزئيّ غير المتعيِّن، والمساواةُ بين موسوطيّةِ قطبيْ المعرفة كليهما، لا يستطيع منطقُ هيغل الذي هو قبْليًا في نظره أيضا، نظريّةٌ في البنى الكليّة، أن يضرب إليهما إلاّ من حيث لا يعالج البتّة الجزئيَّ بما هو جزئيٌّ، بل بما هو مجرّدُ جزئيّةٍ، بما هو في حدّ ذاته من قبيل المفهوميّ(١٩). وما يتقرّر من ثمّ، أوليّةً منطقيّةً للكليّ، يؤسّس الترجيحَ الهيغليَّ للكليّ الإجتماعيّ والسياسيّ. سيتعيّن أن نقرّ لهيغل بأنّه ليس

الطابَع الجزئيّ وحسب، بل أيضا الجزئيُّ نفسُه، هو ما لا يمكن التفكير فيه من دون لحظةِ الكليّ التي تميّز الجزئيّ وتطبعُه وتجعل منه بمعنى مّا، جزئيّا. لكن، أنّ لحظةً مّا تحتاج جدليًّا، إلى لحظة أخرى تتضادّ معها حدّ التناقض، فهذا ما لا يصيّرُ لا هذه ولا تلك إلى عدَمٍ(*)، كما كان هيغل يعلم ذلك جيّدا، ولكنّه كان يتناساه طوعا بحسب المواضع. وفضلا عن ذلك، تقوم المصداقيّةُ المطلقةُ والأنطولوجيّة لمنطق عدمِ التناقض مقامَ الشرط، المنطقَ الذي كان التبيينُ الجدليُّ لـ«لّحظات» قد قوّضَه؛ وختاما، يشترَطُ وضعُ أوّلٍ مطلقٍ، أي المفهوم، الذي ينبغي أن تكون الواقعة بالنسبة إليه، ثانويّة، لأنّها طبقا للتقليد المثاليّ، «تنتُج» عن المفهوم. والحال أنّه لا يمكن حملُ أيّ شيء على الجزئيّ من دون تعْيينيّةٍ، ومن ثمّ من دون كليّةٍ، لا تزول مع ذلك، لحظةُ جزئيٍّ مّا كميدٍ يرتبط به ذلك الحملُ ويستند إليه. فالحمل يبقى قائما ضمن الحالة القائمةِ، ولولا ذلك لأفضت الجدليّةُ إلى أقْنَمة التوسيطِ من دون الاحتفاظ بلحظاتِ اللاّموسوطيّةِ، كما كان هيغل يريد ذلك بكثير من التحوُّط.

سقوطٌ في الأفلاطونيّة

يفجّر نقد محايثٌ للجدليّة المثاليّةَ الهيغليّة. إذ أنّ المعرفةَ تستهدف الجزئيَّ، لا الكليَّ. وموضوعها الحقيقيُّ إنّما تبحث عنه في التعيين الممكن لاختلافِ ذلك الجزئيّ، بل لاختلافه عن الكليّ الذي تنقدُ باعتباره مع ذلك، جوهريّا. لكن إذا رُدَّ توسيطُ الكليّ بالجزئيِّ والجزئيّ بالكليّ على نحوٍ تبسيطيٍّ، إلى الشكل المعياريّ المجرَّد للتوسيط، فإنّ الجزئيّ هو الذي يدفع ثمنَ ذلك، حدَّ طرده بكيفيّة تسلّطيّةٍ، إلى

(*) وردت باليونانيّة: μὴ ὄν

الأبواب الماديّة من المنظومة الهيغليّة: «من اليسير في جماعة إتيقيّة، تعيين ما ينبغي أن يفعل الإنسانُ، وما هي الواجبات التي ينبغي القيام بها، لكي يكون فاضلا. فلا ينبغي أن يفعل أيَّ شيء آخر سوى ما يشار به عليه في أحواله، ويُقال له، ويكون معلوما. ذلك أنّ الاستقامة هي الكليُّ الذي يمكن أن يُطالَب به في شطرٍ من حيث الحقّ، وفي شطر آخرَ، إتيقيّا. لكنّها تبدو من المنظور الأخلاقيّ، على أنّها من السهل أن تكون شيئا تابعا يجب على المرء أن يطالب بأكثر منه، في ذاته ومن الآخرين؛ إذ أنّ الرغبة في أن يكون جزئيًّا مّا، لا تقف عند ما هو كائنٌ في ذاته ولذاته، ما هو كليّ؛ ولا تعي خاصّتَها إلاّ في سياقِ استثناء.»[٢٠] لو دفع هيغل قدُما، تطابقَ الكليّ والجزئيّ إلى جدليّةٍ في الجزئيّ، لاكْتسَب الجزئيُّ الذي هو على حدّ قوله، الكليُّ الموسوطُ، حقوقا بقدْر التي للكليّ. أنّ هيغل يحُطّ من ذلك الحقّ إلى مجرّد شغفٍ، مثل الأب الذي يزجر الأبنَ قائلا: «أوَ تظنّ حقّا بأنّك فاردٌ؟»، وأنّه يقدح في حقّ البشريّة سيكولوجيًّا، بما هو نرجسيّةٌ، فهذا ليس خطيئة الفيلسوف الفرديّة. ذلك أنّ جدليّة الجزئيّ كما تراءت لهيغل، لا يمكن أن تُستوفى مثاليًّا. لأنّه ضدّ الفصْل الكنطيّ، لا يجب أن تستقرّ الفلسفةُ بما هي نظريّةُ الصور، ضمن الكليّ، بل عليها أن تتغلغلَ في المضمون ذاته، وبواسطة مصادَرة على المبدإ[*] لها عواقب وخيمة، تُعِدّ الفلسفةُ الواقعَ الفعليّ على نحوِ أنّها تخضع له في سياقِ مطابقة قمعيّة. إنّ الأصدق في كلام هيغل، الوعيَ بالجزئيّ، الذي من دون ثقله ينقلب مفهومُ الواقع الفعليّ إلى تهْريج، يُنتج الأكذبَ ويُلغي

(*) وردت باللاتينيّة: petitio principii، وهو ضربُ استدلال متهافتٌ من حيث يصادر على صحّة قضيّة الاستدلال في إحدى مقدّماته، فلا تكون النتيجةُ حاصلَ استدلال فعليّ.

الجزئيّ الذي تتلمّس الفلسفةُ مع هيغل، طريقَها إليه. بقدر ما يتضمّن مفهومُ هيغل إصرارًا متزايدا على الإحاطة بالواقع الفعليّ، ثمّة أيضا عمَهٌ متزايدٌ يجعله يُصيب هذا الواقعَ الفعليّ، الآنَ والهنا الذي سيتعيّن تقشيرُه مثل الجوز المذهَّب في نويل، بعدوى المفهومِ الذي يشتغل عليه. «إنّه تحديدا موقفُ الفلسفة هذا من الواقع الفعليّ هو الذي تتعلّق به أشكالُ سوء الفهم، وأعود ههنا إلى ما كنت قد قلتُ: إنّ الفلسفة من حيث هي سبْرٌ للعقليّ، هي من ثمّ تحديدا، درْكٌ للحاضر وللفعليّ، وليست إنشاءً لما ورائيّ لن يعلم إلاّ الله أين يوجد، أو بالأحرى يمكن للمرء بالفعل أن يقول أين يوجد، أعني في زللِ مماحكةٍ خاوية وأُحاديّة ... حين يعتبر التفكُّر أو الشعورُ أو أيُّ شكل من أشكال الوعي الذاتيّ، الحاضرَ باطلا، فيتجاوزه ويعتقد أنّه يعرف عنه ما يفوقُه، فإنّه يقع في الباطل، ويكون هو نفسُه باطلا لأنّ الوعي لا واقعَ فعليًّا له إلاّ في الحاضر. وعكسيًّا، حين تصدُق الفكرةُ على أنّها فكرةٌ وحسب، تصوّرٌ لبادِئ الرأي، فإنّ الفلسفة تؤكّد في المقابل، أنّه ما من فعليّ إلاّ الفكرة. إذّاك يتعلّق الأمر بالتعرّف ضمن ظاهر الزمانيّ والزائل، إلى الجوهر الذي هو محايث، وإلى الأزليّ الذي هو حاضرٌ.»[٢١] (٥) كذلك عن عوَزٍ، يتكلّم الجدليُّ أفلاطونيًا. فهو لا يريد أن يسلّم بأنّ الكليّ من المنظور المنطقيّ كما من منظور فلسفة التاريخ، يتركّز في الجزئيّ إلى أن يتخلّص من الكليّة المجرّدة وقد صارت خارجيّةً عنه،

---

(٥) كان كنط نقد كليشيه «فكرة وحسْب». «لقد أصبحت جمهوريّةُ أفلاطون مثالا لافتا يُضرب على الكمال المتوهَّم الذي لا يمكن أن يجد مستقرّه إلاّ في رأس مفكّر خالي البال ... لكن يحسُن بنا التمسّكُ أكثر بهذه الفكرة، و(حيث يتركنا ذاك الرجل الفذّ بلا معونة)، إيضاحُها بفضل جهود جديدة، بدلا من طرحها جانبًا على أنّها فكرةٌ لا جدوى منها، تعلُّلا بالحجّة البائسة والمضرّة جدًّا التي مفادُها أنّها لا يمكن أن تتحقّق.» (كنط، نقد العقل المحض - *Kritik der reinen Vernunft*، WW III، الطبعة الأكاديميّة، ص. ١٤٧)

في حين أنّ الكليّ الذي يدّعي الجدليُّ أنّه موضوعيّةٌ أعلى، ينحطّ إلى ذاتيٍّ فاسدٍ، إلى معدَّلِ الطبائع الجزئيّةِ. مَن كان يتطلّع لنقْل المنطق إلى الزمان، يسكُنُ إلى منطقٍ يَعدم الزمان.

إبطالُ زمانيّة الزمان

في صميم التصوّر الجدليّ لهيغل وعلى تضادٍّ معه، تكون الثنائيّة التبسيطيّةُ للزمانيّ والأزليّ مطابِقةً لأوّليّةِ الكليّ في تاريخ الفلسفة. فلمّا كان المفهوم الكليُّ، ثمرةُ التجريد، يُظنُّ أنّه فوق الزمان، والخسارةُ التي يتكبّدها المُدرَجُ في أثناء مسار التجريد، تقيَّدُ على أنّها مكسبٌ يَهدي إلى الأزل، تصير لحظاتُ التاريخ التي يُزعَم أنّها فوق الزمان، عناصرَ موجبة. لكن، يتخفّى فيها الشرُّ القديم. فمجاراةُ فكرةِ أنّ كلّ شيء يبقى دوما على حاله، تحطُّ الفكرةَ التي تناهض واقع الحال القائم، من حيث اعتبارُها فكرةً متهافتةً زائلة. وليس مثل هذا الانقلاب إلى انعدام الزمانيّة برّانيًا بالنسبة إلى الجدليّة وفلسفة التاريخ الهيغليّتيْن. إذ أنّه من حيث تمتدّ صيغتُه في الجدليّة إلى الزمان، يُؤَنْطَجُ الزمان نفسُه، ويتحوّل من صورة ذاتيّةٍ، إلى بنيةٍ للكينونة بعامّة، فيصير هو نفسُه إلى شيء أزليّ. على هذا تقوم الاعتباراتُ التأمّليّة لهيغل التي تعادل بين الفكرة المطلقة للكلّ الشامل وبين تبدُّد كلِّ متناه. ذلك أنّ عملَه على استنباط الزمان إن جازت العبارةُ، وعلى تأبيدِه بصفته ما لا يتكدّر بأيّ شيء خارجَه، يتطابق مع ذلك التصوّر بقدر ما يتطابق مع المثاليّة المطلقة التي لم يعد بإمكانها أن تكتفي بالفصل بين الزمان والمنطق، كما أنّه لم يعُد بمقدور كنط أن يكتفي بالفصل بين الحدْس والذهن. وفضلا عن ذلك، حتّى في هذا المضمار، كان هيغل الناقدُ لكنط، منفّذا لوصيّته. فحين قَبْلَنَ [أبْريُورِيزيرْتْ] كنط الزمانَ باعتباره صورة محضا للحدس وشرطا لكلّ زمانيٍّ، أُفرغ الزمانُ من جانبه، من

الزمان.(ه) على هذا تجتمع المثاليّةُ الذاتيّةُ والمثاليّةُ الموضوعيّة. إذ أنّ الأساس المشترَك لكلتيهما هو الذاتُ بصفتها مفهوما وخلْوا من مضمونها الزمنيّ. مرّة أخرى، يصير الفعل المحضُ(*) كما عند أرسطوطاليس، ثابتا غيرَ متحرِّك. ومن ثمّ، يطال التحزّبُ الاجتماعيُّ للمثاليّين مكوِّناتِ منظوماتهم. فهم يمجّدون الزمان باعتباره لازمانيّا، والتاريخَ باعتباره أزليّا، خوفًا من أن يبدأ. وعليه، تصير جدليّةُ الزمان والزمانيّ عند هيغل، إلى جدليّةٍ لماهيّة الزمان في حدّ ذاته(هه). وتقدّم للوضعانيّة نقطةً مائِزةً للمهاجمة. وبالفعل، سيكون مدرسانيّةً قبيحةً، لو حُملت الجدليّةُ على المفهوم الصوريّ للزمان مخلَّصا من كلّ مضمونٍ زمنيّ. لكن بالنسبة إلى التفكُّر النقديّ، يتَجَدْلَنُ الزمانُ بما هو وحدةُ الصورة والمضمون التي تكون في حدّ ذاتها، موسوطةً. أمّا الاستطيقا الترنسندنتاليّة فلن يكون عندها ما ستجيب به عن الاعتراض بأنّ الطابعَ الصوريّ للزمان بما هو «صورةٌ للحدس»، وخواءَه لا يناسبان أيَّ حدس من أيّ جنسٍ كان. ذلك أنّ الزمان الكنطيّ يتنافى مع أيّ تصوّر وتخيّلٍ ممكنيْن: فلكي يُتصوَّر، لا بدّ دوما من أن يُتصوَّر معه زمانيٌّ مّا يُتيح قراءتَه، شيءٌ مّا يغدو معه تجريبُ مجرى الزمان أو ما يسْمى

(ه) «الزمان لا يجري، بل يجري فيه وجود المتغيّر. وإذًا، في الظاهرة، يُناسب الزمانَ الذي هو نفسُه ثابتٌ ودائمٌ، اللامتغيّرُ في الوجود، أي الجوهرُ، وفيه وحدَه يمكن تعيين تتالي الظاهرات وتآيُنِها طبقا للزمان.» (كنط، **نقد العقل المحض** - *Kritik der reinen Vernunft*، مصدر مذكزر، ص. ١٣٧)

(*) وردت باللاتينيّة: actus purus

(هه) «لكن بكيفيّة أدقّ، ينتمي الأنا الفعليُّ نفسُه إلى الزمان الذي إذا تجرّدنا من المضمون العينيّ للوعي وللوعي الذاتي، يتطابق معه من حيث أنّ الأنا لا يعدو كونَه تلك الحركةَ الخاوية، أعني أن يضع ذاتَه آخَرَ وينسخَ هذا التغييرَ، أي أن يحفظ نفسَه في ذلك كلّه، الأنا ولا شيء غير الأنا بما هو كذلك. فالأنا يكون في الزمان؛ والزمان هو كينونةُ الذات نفسها» (هيغل، WW ١٤، مصدر مذكور، ص. ١٥١)

'سَيَلانَه'، ممكنا. إذ أنّ تصوّر الزمان المحض يحتاج تحديدا، إلى التوسيط المفهوميّ، أي التجرّدِ من تمثّلات الزمان التي يمكن تحقيقُها، التوسيطَ الذي كان كنط يريد ويتعيّن عليه أن يبرّأ منه صورَ الحدس، محبّةً في النظاميّة، وتفضيلا للفصل بين الإحساسيّة والذهن. فالزمان المطلق بما هو كذلك، مخلَّصا من آخِر حامل للوقائعِ يجري فيه، ما عاد ليكون بعامّة، ما يجب أن يكوّن حسب كنط، الخاصيّة اللازمةَ للزمان: أي أنّه لن يكون ديناميًا. فلا ديناميّةَ من دون المحلّ الذي تقع فيه. لكن عكسيًّا، لا يمكن تصوّر أيّ وقائعيّة لن يكون لها موضع وقيمةٌ ضمن اتّصال الزمان. وهذا التعاكُسُ يقود الجدليّةَ أيضا إلى المجال الأكثر صورانيّةً: فلا لحظةَ من اللحظات التي هي ههنا جوهريّةٌ ومتضادّةٌ، تكون من دون الأخرى. لكنّ التعاكس لا يقوم على الصورة المحض في ذاتها التي ينكشف فيها. ذلك أنّ علاقةً بين الصورة والمضمون، قد صارت إلى صورة بعينها. إنّها حتما، صورةٌ لمضمون؛ التصعيدُ الأقصى لثنائيّة صورة–مضمون في الذات المفرَدَة والمستَطْلَقَة. حتّى في نظريّة الزمان، سيتعيّن أن تُنتزَع من هيغل، لحظةُ حقيقتها، من حيث أنّ المرءَ لا يترك للمنطق كما يفعل هيغل، سانحةَ إنتاج الزمان من صلبه، بل بدلا من ذلك، حيث تُدرَك في المنطق، علاقاتٌ زمانيّة متصلّبة، كما وقعت الإشارة إلى ذلك من باب التلميح في مواضع شتّى من **نقد العقل المحض**، وبخاصّة في الفصل الذي يتعلّق بنظريّة الخطاطة. فالمنطق الاستدلاليُّ يحتفظ بلحظات زمانيّة لا تُدرَك في الأقيسة، ولكنّه يُبطل زمانيّتَها، ويحجُبها بمقتضى موضعتها حتميّةً محضا، موضعةً ينهض إليها التفكيرُ الذاتيّ. وفضلا عن ذلك، من دون إبطال زمانيّة الزمان هذا ما كان ليُموضَع الزمانُ البتّة. سيتناسبُ مع هيغل تأويلُ الارتباط بين المنطق والزمان بواسطة الاستناد في المنطق، إلى عنصر قبْمنطقيّ باعتباره كما هو الحال في نظريّة العلم الوضعانيّةِ

الدارجةِ، معرفةٌ بلحظةٍ مّا. ذلك أنّ ما يُدعى عنده، شميلةً، ليس هو بالتبسيط، نوعيّةً جديدة تنتُج عن السلب المتعيِّن، بل هو عودةُ ما يُسلَب؛ فالتقدّم الجدليُّ هو دوما، العودةُ أيضا إلى ما وقع ضحيّةً لتقدّم المفهوم: تطوّرُ عينيَّةِ المفهوم هو تصويبُه الذاتيّ. إنّ المرور من المنطق إلى الزمان سيقوم بقدْر طاقةِ الوعي، على الرغبة في جبْر الضرر الذي ألحقه به المنطقُ (الذي من دونه لن يكون زمان). من هذا المنظور، مضاعفةُ برغسون لمفهوم الزمان هي سهمُ جدليّةٍ لا تعي نفسَها. ذلك أنّه في مفهوم 'الزمان الديمومة'(*)، الديمومة المعيشة، عمِل برغسون على إعادة البناء نظريًّا لتجرُبة الزمان الحيّة، ومن ثمّ للحظتها المضمونيّة التي ضُحّي بها إلى تجريدِ الفلسفة وعلومِ الطبيعة الميكانيكيّة-السببيّة. لكنّ برغسون لم يمرّ بقدر ما لم تمرَّ هذه العلوم، إلى المفهوم الجدليّ، وهو في هذا أكثرُ وضعانيّةً ممّا كان يعتقد في مساجلته لها؛ ففي نفوره(**) من تشيئة الوعي المتفاقمة، حوّل اللحظةَ الديناميّةَ إلى مطلقةٍ، وجعل منها ما يكاد يكون شكلا للوعي، ضربَ معرفةٍ مخصوصا ومفضَّلا، ومن ثمّ شيّأها إن شئتَ، إلى فرعِ معرفةٍ بعينه. حين يُفرد الزمان المعيش الذاتيُّ يصير بكلّ مضمونه، عرضيًّا وموسوطا، مثله مثلَ الذات، وبالتالي يغدو أيضا، «كاذبا» دوما بالنظر إلى الزمان الكرونولوجيّ. ولتفسيرِ ذلك يكفي المعطى المبتذَلُ التالي: أنّ تجارب الزمان الذاتيّةَ تكون إذ تُقاس بزمان الساعة، معرَّضة للزلل، في حين أنّه مع ذلك، لن يكون زمان الساعة من دون تجربة الزمان الذاتيّة التي يموْضعها. لكنّ ثنائيّة الزمانيْن الفظّةَ عند برغسون، تنزّل الزمان التاريخيَّ بين التجربة الحيّة ومسارات العمل المموضَعة والمكرورة:

(*) وردت بالفرنسيّة: temps durée

(**) وردت بالفرنسيّة: dégoût

نظريّته المتهافتة في الزمان هي انعكاس مبكّر لما يشهده الوعي بالزمان موضوعيًّا، أزمةً اجتماعيّة. وانعدامُ ائتلاف 'الزمان الديمومة' و'الزمان المكان'(*) إنّما هو جرح ذلك الوعي المنفصم الذي لا يكوّن أيَّ وحدة إلاّ في الانفصام. هذا ما لا يتحكّم فيه التأويل الطبيعانيُّ للزمان المكان، ولا أقنمةُ الزمان الديمومة التي عبثًا تأمل فيها الذاتُ إذ تتراجع أمام التشْيئة، أن تحافظ على بقائها بصفتها مجرَّدَ حيّ. وفي واقع الأمر، الضحكُ الذي يُفترَض فيه حسب برغسون، أنّ الحياةَ تستعيد نفسَها ضدّ تصلّب المواضَعات، قد صار منذ وقت طويل، سلاحَ المواضعاتِ ضدّ الحياة التي لا يمكن أن تُدرَك، ضدّ آثارِ طبيعيٍّ لم يُروَّض بالتمام.

انكسارُ الجدليّة عند هيغل

إنّ النقل الهيغليَّ للجزئيّ إلى الجزئيّة تابعٌ لممارسةِ مجتمعٍ لا يحتمل الجزئيَّ إلاّ مجرّدَ مقولة، فشكلاً لسطوةِ الكليّ. وكان ماركس قد شخّص واقعَ الحال هذا بكيفيّة لا يتوقّعها هيغل: «يفترض انحلالُ المنتوجاتِ والنشاطاتِ كلِّها في قيمة التبادل، انحلالَ علاقاتِ التبعيّةِ الشخصيّة (التاريخيّة) المتصلّبةِ جميعًا في الإنتاج، كما الخضوعَ الكونيَّ للمنتجين بعضهم إلى بعض. ذلك أنّ الإنتاج الذي لكلّ فرديّ موقوفٌ على الإنتاج الذي للجميع؛ وحتّى تحويلُ إنتاجه إلى وسائل عيْش يتخصّص بها، صار تابعا للاستهلاك الذي للجميع . . . تتبدّى هذه التابعيّةُ المتبادَلةُ في الضرورة الدائمة للتبادل وفي قيمة التبادل باعتبارها وسيطا كونيًّا. ويعبّر علماء الاقتصاد عن ذلك كالتالي: كلّ واحد يتعقّب مصلحتَه الخاصّة؛ ومن ثمّ يخدم من دون أن يريد ويعلم ذلك،

(*) وردت بالفرنسيّة: temps durée - temps espace

المصلحةَ الخاصّة بجميع الأفراد، المصلحة الكليّةَ. فالحيلة لا تكمنُ في أنّه بتعقّب كلّ واحد لمصلحته الخاصّة، يتحقّق مجموع المصالح الخاصّة، ومن ثمّ تتحقّق المصلحةُ الكليّة. بل يمكن أن يُستخلَص من هذه الجملة المجرّدة، أنّ كلّ واحد من جانبه يعوق إشباعَ مصلحة الغيْر، وأنّه بدلا من الإثبات الكليّ، ينتُج بالأحرى سلبٌ كليٌّ عن حرب الكلّ ضدّ الكلّ هذه. أمّا رأسُ الأمر فيكمن بالأحرى في أنّ المصلحة الخاصّة هي في ذاتها مصلحةٌ تتحدّد اجتماعيّا ولا يمكن أن تتحقّق إلاّ ضمن الأحوال التي يفرضها المجتمع، وبالوسائل التي يُتيحُها؛ وبالتالي، هي موقوفةٌ على إنتاج تلك الأحوال وهذه الوسائل. إنّ الأمر يتعلّق بمصلحة الأشخاص؛ لكنّ مضمونها كما شكلها ووسائلَ تحقيقها، موقوفةٌ على أحوال اجتماعيّةٍ مستقلّةٍ عن الأفراد جميعا.»(٢٢) مثل هذه السطوة السلبيّة للمفهوم، تكشف لماذا يجتمع هيغل مُقرِّظُها وماركس ناقدُها، عل التصوّر التالي: أنّ ما يسمّيه هيغل 'روح العالَم' له الوزنُ المعتبَرُ للكائن-في-ذاته، وبعبارة قد لا تتناسب مع هيغل، لا يكمن جوهرُه الموضوعيُّ في مجرّد الأفراد: «يُدرَج الأفرادُ ضمن الإنتاج الاجتماعيّ الذي يستتبُّ خارجَهم لكأنّه مصيرٌ محتوم؛ لكنّ الإنتاج الاجتماعيَّ لا يُدرَج ضمن الأفراد كأنّهم يتدبّرونه بما هو قدرتُهم المشترَكة.»(٢٣) فالمفارِق الفعليُّ يُلزم هيغل قسْرا، بإعادة صياغة مقالةِ فعاليّةِ الفكرة. في هذا المضمار تتضمّن **فلسفة الحقّ** من دون أن تُقرّ النظريّةُ بذلك، شواهدَ لا لبس فيها: «مع فكرة الدولة، لا يجب على المرء أن يضع نصْب عينيه، الدولَ الجزئيّةَ ولا المؤسّساتِ الجزئيّة، بل يجب بالأحرى اعتبارُ الفكرة لذاتها، هذا الإله الفعليّ. فكلُّ دولة حين تنتمي إلى الدول الأكثر نماءً في عصرنا، تكون لها دوما في حدّ ذاتها اللحظاتُ الجوهريّةُ لوجودها، وإن كان من الممكن أن نعتبر طبقا للمبادئ التي لدينا، كلَّ دولة فاسدةً، وأن نتعرّف فيها إلى

هذا النقص أو ذاك. لكن، بما أنّ اكتشاف النواقص أيسرُ من فهم العنصر الإثباتيّ، فإنّه من السهل أن يقع المرءُ في الزلل فلا يقف إلاّ عند الجوانب الفرديّة، ويفوتُه النظام العضويُّ الجوانيُّ للدولة.»[٢٤] إذا وجب على المرء «اعتبار الفكرة لذاتها»، لا اعتبار «الجوانب الجزئيّة»، من باب الخضوع مبدئيًا، لبنية شاملة، فإنّه يظهر من جديد التناقضُ بين الفكرة وبين الواقع الفعليّ، التناقضَ الذي يدحضُه مغزى المصنَّف كلِّه. هو ذا ما تُرصَد له الجملة الغريبةُ: «اكتشاف النواقص أيسرُ من فهم العنصر الإثباتيّ»؛ وهذا ما ينتج عنه اليومَ، الصخبُ الذي ينادي بالنقد البنّاء: النقد المتذلِّل. وبما أنّ التطابق بين الفكر وبين الواقع الفعليّ يكذّبه الواقعُ الفعليُّ، فإنّه يلزم إن جازت العبارةُ، جَهدٌ مخصوص يبذله العقلُ للتأكّد مع ذلك، من هذا التطابق؛ فيُصادَر على «الإثباتيّ»، الدليلِ على تحقّق إيجابيّ للمؤالفة، تمجيدًا للإنجاز الأعلى للوعي، لأنّه لا يكفي في مثل ذا الإثباتِ موقفُ التملّي المحض الذي اتّخذه هيغل. ذلك أنّ ضغطَ الإثبات على ما يقاومه، على الفعليّ، يقوّي بلا هوادةٍ، الضغطَ الفعليَّ للكليّ على الذات بصفته سلبًا لها. ويتباين الحدّان تباينًا ظاهرا للعيان بقدر ما تُجابَه الذاتُ بكيفيّة أكثر عينيّةً، بأطروحة الجوهريّة الموضوعيّة للإتيقيّ. في التصوّر الهيغليّ المتأخّر لمسار التكوين والتهذيب، لم يعد هذا المسار يوصَف على أنّه عدوّ للذات: «لذلك، التكوينُ في مصيره المطلق، هو التحرّرُ وعملُ التحرّر الأعلى، أعني نقطة المرور المطلقةَ إلى الجوهريّة الذاتيّة واللامتناهيةِ للإتيقيّة التي لم تعُد غيرَ موسوطةٍ وطبيعيّةً، بل هي إتيقيّةٌ روحيّة ارتقت إلى شكل الكلّية. - هذا التحرّر هو في الذات، العمل الشاقُّ ضدّ ذاتيّةِ السلوكِ المجرّدة، ولاموسوطيّةِ الرغبة، كما أنّه ضدّ العُجْب الذاتيّ للشعور وتعسُّف الهوى. أنّ التحرّر هو هذا العمل الشاقّ، فهذا تحديدا، هو جزءٌ ممّا يجعله مستكرَها منفِّرا. إلاّ أنّه بواسطة عمل

التكوين هذا، تكسب الإرادةُ الذاتيّةُ في حدّ ذاتها، موضوعيّةً، فتغدو من جانبها قادرةً، خليقًا بها أن تكون الواقع الفعليَّ للفكرة.»[٢٥] هذا ما يُزيّن الحذلقةَ المدرسيّةَ اليونانيّة «أُودي دارِيسْ»(*) التي لم يمتنع غوته متّبعا في ذلك الروحَ الهيغليَّ ومع أنّها لا تتناسب معه البتّةَ، أن يصدّر بها سيرتَه الذاتيّة. لكن، ما دامت الوصيّة الكلاسيكيّةُ تنشرُ الحقيقةَ حول التطابق الذي ترغب قبل كلّ شيء، في تنزيله، فإنّها تُقرّ بلاحقيقتها، لاحقيقةِ العصا البيداغوجيّة بالدلالتين الحرفيّة كما المجازيّة للّفظ، التي تأمر على نحوٍ لا رادّ له، بالخنوع والإذعان. ومن حيث هي كاذبةٌ بكيفيّة محايثة، فإنّها تتنافى بشكلٍ قبيحٍ، مع الغايةِ التي تُحمَل عليها. في هذا المضمار تعلم السيكولوجيا التي تستصْغرها الفلسفةُ الكبرى أكثرَ من هذه. فالفظاظةُ التي يُعامَل بها البشرُ تعيد إنتاجَ نفسها فيهم؛ والّذين يُنكَّل بهم، لا يُهذّبون، بل ينتكصون فإذَا هم من جديد، همَجٌ لا خيرَ فيهم. لذلك لم يعُد من الممكن طمسُ فكرةِ التحليل النفسانيّ في أنّ إواليّاتِ القمع التحضيريّةَ تُحوّل الليبيدو إلى عنف مضادٍّ للحضارة. من يؤدَّب بالعنف، يتثبّتُ فيه العُدوانُ، من حيث يتماهى مع العنف، ليبثّه خارجَه ويتخلّصَ منه؛ كذلك تتماهى الذات والموضوعُ حسَب أمثَل الثقافةِ في فلسفة الحقّ الهيغليّة. فالثقافة التي هي ليست بثقافةٍ، لا تريد من تلقاء نفسها، أن يكون الّذين يُزجّ بهم في مِطحنتها، مثقّفين. في موضع من أشهر المواضع في فلسفة الحقّ، يستشهد هيغل بقولة منسوبة إلى فيثاغورس مفادها أنّ أفضل طريقة لتربية الإبن إتيقيًّا هي أن يصير مواطنا لدولة لها قوانينُ جيّدة[٢٦]. هذا ما

(*) لقد تحيّرنا كثيرا في تعريب هذي العبارة، فاستأنسنا فيه بما اقترح علينا الصديق معزّ مديوني؛ وعلى الأرجح، تعني حرفيًّا وبحسب السياق: تجرّأْ وليُقصمْ ظهرُك؛ كما تعني في المأثور من الأقوال: كلّما أصابتْك نازلةٌ، اشتدّ عودُك. والله أعلم.

يستوجب حكما لمعرفة ما إذا كانت الدولة في حدّ ذاتها وقوانينُها جيّدة بالفعل. لكن عند هيغل، النظامُ جيّد قبْليًّا، من دون أن يتعيّن عليه أن يكون مسؤولا أمام الذين يعيشون في ظلّه. أمّا تذكير هيغل في موضع لاحق، بأرسطوطاليس قائلا إنّ «الوحدة الجوهريّةَ هي غاية ذاتيّة ثابتة ومطلقة»(٢٧)، فيثير السخريةَ؛ إذ أنّ هذه الغاية تتنزّل ثابتةً ضمن الجدليّة التي يُفترض فيها أنّها تُنتجها. ومن ثمّ يفقد قيمتَه إذ يتحوّل إلى تأكيد خاوٍ، القولُ بأنّ «الحريّة تبلغ حقَّها الأرفعَ»(٢٨) ضمن الدولة؛ ذلك أنّ هيغل يسقط في ذلك الإنشاء الباهت الذي كان لا يزال يمقتُه في **فنومينولوجيا الرّوح**. فهو يكرّر موضعا مشتركا للتفكير القديم يعود إلى الطور الذي كان فيه التيّار الرئيسُ الظافرُ للفلسفة، أعني الأفلاطونيّ-الأرسطوطاليسيَّ، قد تعامد مع المؤسّسات في تضادّ مع أساسها ضمن المسار الاجتماعيّ؛ وفضلا عن ذلك، اكتشفت البشريّةُ المجتمع في طور لاحق للدولة التي مع أنّها موسوطةٌ في ذاتها، تبدو للمحكومين على أنّها معطاةٌ وغيرُ موسوطة. وجملة هيغل التي فيها شططٌ بيّنٌ: «كلّ ما يكونه الإنسان هو مدينٌ به للدولة»(٢٩)، ما تزال تحمل معها الخلْطَ القديم. فما يدفع هيغل إلى اعتناق هذه الأطروحة، هو أنّ ذلك «الثباتَ» الذي يحمله على الغاية الكليّة، يمكن أن يُحمَل أيضا على المؤسّسة المتحجّرة، ولكنّه من المحال حملُه على المجتمع الديناميّ بالجوهر. ومن ثمّ يقوّي الجدليُّ حقَّ الدولة وامتيازَها في أن تُعفى من الجدليّة، لأنّ الجدليّةَ وفي هذا لم يكن هيغل على خطأ، إنّما تفضي إلى ما أبعد من المجتمع البرجوازيّ(٣٠). فهو لا يعتقد في الجدليّة بصفتها قوّةً تتعافى بنفسها، ويُنكر ما قدّمه ضمانا للتطابق الذي يستعيد نفسَه جدليًّا.

أنّ ميتافيزيقا المؤالفة بين الكليّ والجزئيّ قد أخفقت في سياق بناء الواقع الفعليّ، بما هي فلسفةٌ في الحقّ والتاريخ، فهذا لم يكن من الممكن أن يبقى مستترا عن الحاجة الهيغليّة إلى المنظومة. لقد اشتغل هيغل على التوسيط. وتنفذُ مقولتُه في التوسيط، روح العالَم، إلى التاريخ الخُبريّ. فروح العالَم هو بالنسبة إلى الذوات الفرديّة، التشكُّل العينيُّ للكليّ، ولكنّ «روحَ العالَم المتعيّن» لا يعدو كونَه من جانبه «. . . فردا في مجرى تاريخ العالَم»[٣١]، فردنةً من درجةٍ أعلى، وبما هو كذلك، مستقلّ. وإنّها تحديدا، الأطروحةُ في استقلاليّة أرواح العالَم هذه هي التي تشَرْعِن عند هيغل، الهيمنةَ العنيفةَ على البشر الأعيان، كما تشرعن عند دوركايم في وقت لاحق، المعاييرَ الجمعيّةَ، وعند شبنْغلرْ، الأنفُسَ الثقافيّة الدائمة. فكلّما استغنى كليٌّ مّا تزوّدًا بعلاماتِ الذات الجمْعيّة، هلَكت الذواتُ في ذلك من دون أثر لها يُذكَر. لكنّ مقولة التوسيط تلك التي لا تسمى فضلا عن ذلك، توسيطا بصريح العبارة، بل تؤدّي وظيفتَه وحسب، تبقى عند هيغل غائرةً خلف المفهوم الهيغليّ في التوسيط. فهي لا تستتبّ ضمن الأمر بحياله، ولا تعيّن بكيفيّة محايثة، آخَرَه، بل تشتغل مثْل عبَّارةٍ مفهوميّةٍ، حدٌّ أوْسط مؤقتَم بين روح العالَم وبين الأفراد. ومن ثمّ يؤوّل هيغل كانيّةَ أرواح العالَم التي تماثل في هذا زوالَ الأفراد، باعتبارها الحياةَ الحقَّ للكليّ. لكنّ ما يزول في الحقيقة، هو رأسًا، مقولةُ الشعب كما مقولةُ روح الشعب، وليس البتّة في المقام الأوّل، تجليّاتُهما النوعيّة. ومن حيث يُفترَض أيضا، أنّ أرواح العالَم الحادثةَ ستواصل اليومَ بالفعل، حمل مشعل روح العالَم الهيغليّ، فإنّه يتهدّدها خطرُ أنْ تعيد إنتاج حياة النوع البشريّ على صعيدٍ أسوأ. حتّى بالنظر إلى الكليّ الكنطيّ في عصره، أعني البشريّةَ الدانية، كانت نظريّةُ هيغل في روح الشعب، رجعيّةً،

وكانت تطوّر عنصرا بان للعيان أنّه جزئيّ محدود. بمقولةِ 'أرواح الشعوب' المفخّمة، يشارك هيغل بلا تريّث، في الاسمانيّة نفسها التي كان قد شخّص طابعَها المُهلِك عند محرِّضي المنظّمات الطلاّبيّة. وينكشفُ مفهومُه في الأمّة التي هي بالترادُف دوما، حمّالةُ روح العالَم، واحدا من الثوابتِ التي يفيض عنها بمفارَقةٍ، العملُ الجدليُّ، ولكنْ طبقا لبُعده الأوحد. تصدُق عند هيغل، الثوابتُ اللاجدليّةُ التي تكذّب الجدليّةَ، ومن دونها لن تكون مع ذلك، جدليّةٌ، بقدر ما يصدُق التاريخُ بصفته تسويةً أبديّةً، ولانهائيًّا قبيحا للخطيئة والتكفير عن الذنب، تاريخا له المجرى الذي كان هيراقليطس الشاهد الرئيسُ في نظر هيغل، قد تعرّف إليه في الأزمنة الضاربة في القِدَم، ورفعه إلى مصافّ الأنطولوجيّ. لكنّ الأمّة، لفظا وقضيّةً، قد نشأت في طور غيرِ بعيد. فبَعدَ زوال الإقطاعيّة، ولحماية المصالح البرجوازيّة، كان تعيّن أن يسيطر شكلُ تنظيمٍ مركزيٍّ ومؤقّت، على الجمْعيّات الطبيعيّة المنتشرة هنا وهناك. وكان قد تحتّم أن يتحوّل شكل التنظيم هذا إلى وثَن، لأنّه لولا هذا لما استطاع ادماجَ البشر الذين يحتاجون من منظور اقتصاديّ، إلى مثل ذلك التنظيم، والحال أنّه ما ينفكّ يسلّط عليهم العنف. وفضلا عن ذلك، أينما فشِل توحيد الأمّة بما هو مسبّقا، شرطُ مجتمعٍ برجوازيّ متحرّر في ألمانيا، يغالَى في قيمة مفهوم الأمّة فيصير هدّاما. ولكي يؤثّر في الشعوب، يحشُد هذا المفهوم بالإضافة إلى ذلك، ذكرياتٍ نكوصيّةً تتعلّق بالقبيلة المتقادمة. كالخميرة الفاسدة، تُرصَد هذه الذكرياتُ للإبقاء على الفرد بما هو أيضا نتاجٌ لتطوّرٍ عطوبٍ ومتأخّر، في مرحلة متخلّفة حيث يوشك صراعُه مع الكليّةِ أن يتحوّل إلى نقد عقليٍّ لها: لولا الوسائل غير المعقولة والفعّالة لما أمكن قطّ أن تستتِبّ لامعقوليّةُ غايات المجتمع البرجوازيّ. لقد كان ممكنا أن توهم الوضعيّةُ التي تختصّ بها ألمانيا مباشرةً بعد الحقبة النابوليونيّة، هيغل

ليغيبَ عنه كم كانت نظريّتُه في روح الشعب مغالَطةً تاريخيّةً بالمقارنة مع مفهومه في الرّوح الذي لا ينبغي فصل تطوّره عن تطوّر التصعيد والتحرّرِ من الضرورات الطبيعيّةِ الابتدائيّة. لقد كانت نظريّةُ روح الشعب عنده، إيديولوجيا، وعيا زائفا، وإنْ نتجا عن الحاجة إلى التوحيد الإداريّ لألمانيا. تتفادى أرواحُ الشعوب من حيث تكون مقنَّعةً، جزئيّةً تتشابك مع ما هو كائنٌ، ذلكَ العقلَ الذي تُحفظُ ذكراهُ أيضا ضمن كلّيةِ الرّوح. وبعد الرسالة في **السِلْم الأبديّة**، لم يعُد بإمكان مقرّظي هيغل في خصوص الحرب، أنْ يتحصّنوا بالسذاجة التي تنتُج عن نقص في التجرُبة التاريخيّة. ما يقرّظه هيغل جوهريًّا في أرواح الشعوب، أعني السُنن والأعرافَ(*)، كان لا محالةَ، قد فسُد، فاختُزل في تلك العادات التي انتشرت في عصر الدكتاتوريّات لإضعاف الأفراد ونهبهم بأمرٍ من عَلٍ، وبمقتضى مجرى التاريخ. وُجوبُ أنْ يتكلّم هيغل عن أرواح الشعوب في صيغة الجمع، يشي وحده، بالطابع المهجور لما يُزعم أنّه جوهريّتُها. فهذه الجوهريّة إنّما تُنفى حالما نتحدّث عن كثرةِ أرواح الشعوب، ونتقصّد أمميّةً من الأمم. لذلك ظهرت من جديد، بعْد الفاشيّة.

روحُ الشعب وقد عفا عليه الزمن

لم يعُد الرّوح الهيغليُّ من حيث جَزْأَنتُه القوميّةُ، يتضمّن في حدّ ذاته، القاعدة الماديّةَ التي لم يزل بإمكانه أن يحتفظ بها من جهة ما هي كلٌّ شامل. ففي مفهوم 'روح الشعب'، تُقدَّم ظاهرةٌ حافّةٌ، وعيٌ جمعيٌّ، طورٌ من أطوار التنظيم الاجتماعيّ، على أنّها جوهريّةٌ، وفي تعارُضٍ مع مسار الإنتاج الفعليّ وإعادةِ إنتاج المجتمع. أنّه يتعيّن

(*) وردت بالإنجليزيّة: mores

تحقيقُ روحِ شعبٍ مّا، «أن يصير عالَما ماثلا»، فهذا ما يقول عنه هيغل إنّ «كلّ شعب يشعر به»[٣٢]. أمّا اليومَ، فيعسُر ذلك، وحيث نجعل الشعوبَ تشعر بذلك على هذا النحو، تسوء الأمورُ. لقد فقدت صفاتُ ذلك «العالَم الماثل»، من «دين وطقوس وسنن وأعراف وفنّ ودستور وقوانين سياسيّة، وكاملِ توسّع هيئاته وأحداثه وأفعاله»[٣٣]، ما كان يصدُق في نظر هيغل، على أنّه جوهريّتُها، فضلا عن طابعها البديهيّ أيضا. أمّا ما يأمر به هيغل الأفرادَ «وجوبَ تكيّفٍ» مع «الكينونة الجوهريّة» و«مشاكَلَةٍ لها»[٣٤]، فهو استبداديٌّ؛ وقد كان يتنافى عندَه مع الفرضيّة التي تُشبه أن تكون شكسبيريّة، أعني أنّ الكليّ يتحقّق تاريخيًّا، بواسطة أهواء الأفراد ومصالحهم، والحال أنّه لم يعُد في نظرهم سوى نتاج دُربة وتعلّم، مثله مثل الحسّ الشعبيّ السليم بالنسبة إلى أولئك الّذين يتورّطون في آليّاته. أمّا قول هيغل بأنّه «لا أحد يستطيع القفز فوق روح شعبه، بقدر ما أنّه لا أحد بوسعه أن يقفز خارج الأرض»[٣٥]، فتغلب عليه نكهةُ عصر الصراعات التلّوريّة ويشي بإمكان توجّه تلّوريّ للعالَم. نادرا ما اضطُرّ هيغل إلى دفع إتاوةٍ باهظةٍ للتاريخ، إلاّ حيث يتفكّر التاريخَ. بيد أنّه قد أنعم التفكير في ذلك، من حيث نسّب من منظور فلسفة التاريخ، أرواحَ الشعوب التي كان أقنمَها، كما لو أنّه قد اعتبر ممكنًا أنّ روح العالَم سيتخلّص يوما مّا، من أرواح الشعوب، ليترك مجالا للكوسموبوليتيّة. «كلّ روح شعب فرديّ جديد هو طور جديد في غزو روح العالَم، وفي تحصيل الوعي والحريّة اللّذين له. إنّ موتَ روحِ شعب مّا هو مرور إلى الحياة، والآكَدُ أنّ الأمرلا يجري كما في الطبيعة حيث يقتضي موتُ كائن مّا وجودَ آخر مساو له. بل روحُ العالَم يترقّى من تعييناتٍ سفلى إلى مبادئ عليا، إلى مفاهيم يختصّ بها، وتمثيلاتٍ لفكرته أكثر تطوّرا.»[٣٦] قدْ تُفتَح تبعا لذلك، فكرةُ روحِ عالَمٍ ينبغي «غزوُه»، ويتحقّق بزوال أرواح الشعوب التي يتعالى عليها.

غير أنّه لم يعُد من الممكن الاعتدادُ بأيّ تقدّم لتاريخ العالَم بمقتضى انتقاله من أمّة إلى أمّة، في حقبةٍ لم يعُد يتعيّن فيها على المنتصر أن يجسّد تلك الدرجة العليا التي من المرجّح أنّها لم تكن تُنسَب إليه البتّةَ إلاّ لأنّه كان المنتصرَ. لكنّ التأسّيَ على هذا النحو، بزوال الشعوب، يذكّر بالنظريّات الدوْريّة حتّى عند شبنْغلر. ذلك أنّ التدبُّر الفلسفيَّ لصيرورة وزوال شعوبٍ أو ثقافات برمّتها، يحجبُ كونَ الطابع اللامعقول واللامفهوم للتاريخ قد غدا بديهيًّا، لأنّ الأمر لم يكن قطّ على غير ذلك؛ ومن ثمّ يسلُب كلَّ كلام عن التقدّم مضمونَه. وعلى الرغم من التعريف الشهير للتاريخ، لم يطوّر هيغل بدوره، أيَّ نظريّة في التقدّم. فالهجرة الهيغليّةُ لروح العالَم من روحِ شعب إلى آخَرَ هي هجرةُ الشعوب وقد فُخّمتْ ميتافيزيقًا؛ والحقُّ أنّ هذه الهجرةَ التي يتقلّب فيها البشرُ، هي أنموذجُ تاريخ العالَم نفسِه الذي صيغُ تصوّرُه الأُغوسطينيُّ في عصرِ هجرات الشعوب الكبرى. أمّا وحدة تاريخ العالَم التي تدفع الفلسفة إلى ارتسامها مجرًى لروح العالَم، فهي وحدةُ الواطِئِ والمرعِب، وهي بلا وَسيطٍ، التضارُب والتنافُر. عينيًّا، لم يتعدَّ هيغل الأممَ إلاّ باسْم فنائها الذي ما ينفكّ يتكرّر إلى ما لا نهاية له. إنّ «خاتَمَ» فاغنر الشوبنهاوريَّ هو أكثر هيغليّة ممّا كان قد ارتأى فاغنر أصلا.

الفرديّةُ والتاريخ

ما كان هيغل قد كالَه تضخُّميًّا، لأرواح الشعوب بما هي فرديّاتٌ جمْعيّةٌ، إنّما يُطرَح من الفرديّةِ، من الكائن البشريّ الفرْد. وعند هيغل، تُنزَّل الفرديّةُ من باب التتمّةِ، منزلةً شريفةً وأخرى دُونٌ. أمّا الشريفةُ فمن جهة إيديولوجيا العظماء الأفذاذ الّذين يروي هيغل لصالحهم، مُزحةَ الخادم والبطل. كلّما كان العنف الذي ينفرض به الكليُّ، كميدا

وأجنبيًّا، شعر الوعيُ عن طيْشٍ، بالحاجة إلى مقايسته. وفي ذلك سيكمن وجوبُ سهمِ العبقريّات، ولا سيّما، العسكريّةُ والسياسيّة. فتُشهَّرُ بقاماتها الضخمة التي هي نتيجةُ نجاح يُراد تفسيرُه بصفاتٍ فرديّةٍ تُعوزُها في غالب الأحيان. ومن جهة ما هي إسقاطاتٌ لأشكال الولع والحنين القاصريْن عند الجميع، تخدُم تلك العبقريّاتُ كأنّها صورةٌ للحريّة التي بلا قيْد، وللإنتاجيّة التي بلا حدود، كما لو كان يتعيّن تحقيق هذه وتلك على الدوام وفي كلّما مكان. مع هذا الشطط الإيديولوجيّ في المنزلة الشريفة، يتعارضُ عند هيغل، حظٌّ ودونٌ في الأمْثل؛ ذلك أنّ فلسفتَه لا تنشغل بأن تكون الفرديّةُ بالفعل. وفي هذا يتناغم مذهبُ روح العالَم مع النزعة التي لروح العالَم. لقد أظهر هيغل للعيان وهمَ كونِ الفرديّة لذاتها التاريخيٌّ باعتباره وهمَ كلٍّ لاموسوطيّةٍ تَعدِم التوسيطَ، وصنَّف الفردَ بمقتضى نظريّةِ مكر العقل التي يجب أن نؤرّخ لها بالعودة إلى فلسفة التاريخ عند كنط، باعتبار الفردِ خدّاما عند الكليّ، ذاك الذي قدّم في هذا المضمار خدماتٍ لافتةً على مرّ القرون. وطبقا لبنيةٍ دارجةٍ لتفكيره تعرّي تصوّرَه للجدليّة وتُبطلها في آن، كان هيغل يتفكّر في هذا السياق، العلاقةَ بين روح العالَم وبين الفردِ، بما في ذلك توسيطهما، باعتبارها ثابتا؛ وهو أيضا يخضع في هذا، إلى طبقته التي يتعيّن عليها تأبيدُ حتّى مقولاتها الديناميّة لكي لا تبلغ الوعيَ بحدود دوامها. وهو من ثمّ يهتدي بصورة الفرد داخل المجتمع الفردانيّ. هذه الصورةُ مطابِقةٌ، لأنّ مبدأ مجتمع التبادل لا يتحقّق إلاّ من خلال فرْدَنة المتعاقدين الأفراد، وبالتالي لأنّ مبدأ الفردنة[*] كان حرْفيًا، مبدأ ذلك المجتمع، الكليَّ الذي له. وهي غير مطابقة، لأنّ الأفراد في السياق الوظيفيّ الشامل الذي يحتاج إلى الفردنة، يُخفَضون

(*) وردت باللاتينيّة: pincipium individuationis

إلى مجرّد أعضاء إنجازٍ للكليّ. بيد أنّ وظائف الفرد ومن ثمّ تركيبتُه، تتبدّل تاريخيًّا. وبالنظر إلى هيغل وعصره، خُفض الفردُ إلى مرتبةٍ وضيعةٍ لم يكن بالإمكان استباقُها؛ فاضمحلّ ظاهرُ كونه-لذاته في نظر الجميع، بالطريقة نفسها التي توخّاها النظرُ التأمليّ الهيغليُّ في تقويض ذلك الظاهر مسبّقا وعلى نحو سرّيّ. والمثالُ الذي يُضرب على ذلك هو الأهواءُ التي تكوّن في نظر هيغل كما بلزاكْ، محرّكا للأفراد. بالنسبة إلى الّذين لا حول ولا قوّة لهم، أي الّذين ما تنفكّ تتقلّص عندهم دائرةُ ما يُنال وما لا يُنال، تغدو الأهواء مغالَطة تاريخيّةً. كان هتلر نفسُه الذي قُدَّ على منوال النموذج البرجوازيّ، وإن جازت العبارةُ، الكلاسيكيّ للرجل العظيم، يحاكي بسخريةٍ، الأهواءَ في تشنّجاته ونوباته العصبيّة. حتّى في دائرة الحميميّ، تصير الأهواء نادرة. والتحوّلاتُ المعلومة عند الجميع، للسلوكات الإيروسيّة للشباب، إنّما تشير إلى تفكّك الفرد الذي لم يعُد يملك القوّة على الأهواء، قوّة الأنا، بل لا يحتاج إليها، لأنّ التنظيم الاجتماعيَّ الذي أدمجَه يحرص على استبعادِ احتدام أشكال المقاومة الظاهرةِ التي كانت تُؤجّج في السابق، الأهواءَ، ولذلك ينقُل إلى داخل الفرد أشكالَ المراقبة والضبطِ حتّى يتكيّف بأيِّ ثمنٍ كان. ومع ذلك، لم يفقد الفردُ قطُّ الوظائفَ جميعا. فمسارُ الإنتاج الاجتماعيُّ يحافظ كما في السابق، ضمن مجرى التبادل الذي هو قوامُه، على مبدإ الفرْدَنة، أي على الاستعداد الخاصّ، ومن ثمّ على جميع الغرائز القبيحةِ لمَن ينحبس داخلَ الأنا الذي يختصّ به. فالفرد يَنوفُ على نفسه. لكن في بقاياه دون سواها التي يُحكم عليها تاريخيّا، ما زال يوجد ما لا يُضحّي بنفسه للتطابق الكاذب. إذ أنّ وظيفتَه هي ما يَعدم الوظيفةَ؛ وظيفة الرّوح الذي لا يتماهى مع الكليّ، ولذلك ينوبه عن قُصور. فلا يكون الفردُ قادرا على التفكير الذي ستحتاج إليه براكسيسٌ محوِّلةٌ، إلاّ حين يُحرَّر من

البراكسيس الكليّة. ولقد استشعر هيغل القوّة الكامنة للكليّ في المفرَدين: «للفاعلين في فعاليّتهم، غايات متناهية، ومصالح جزئيّةٌ؛ ولكنّهم أيضا، عارفون، مفكّرون.»[٣٧] ومن ثمّ، اشتراكُ كلّ فرد بالكليّ من خلال الوعي المفكّر، والفردُ لا يصير إلى هذا إلاّ بصفته مفكّرا، هو اشتراكٌ يتعدّى بعدُ عرضيّةَ الجزئيّ بالنظر إلى الكليّ، العرضيّةَ التي يتأسّس عليها الاحتقار الهيغليُّ كما الاحتقارُ الجمعيُّ بعد ذلك، للفرديّ. بالتجرُبة والاتّساق، يكون الفردُ قادرا على حقيقةٍ مّا للكليّ، حقيقةً يحجبُها الفردُ من حيث هي قوّةٌ تنفرضُ عمياءَ، عن نفسه وعن الغيْر. وطبقا للإجماع الطاغي، يُفترَضُ أنّ الكليّ على حقٍّ من حيث مجرّدُ صورتِه كليّةً. وبما أنّها هي نفسُها مفهومٌ، تصير من ثمّ، خلوا من المفهوم، عدوّا للتفكّر؛ وأمّا الشرط الأوّل للمقاومة، فأن يعاينَ الفكرُ ذلك في تلك الكليّةِ ويُسمّيه، إنْ هذا إلاّ بدايةٌ محدودةٌ للبراكسيس.

طوْقٌ آسِرٌ

يخضع البشرُ، الذواتُ الفرديّةُ، كما في السابق، إلى سطوةِ طوق آسر. وهذا الطوقُ هو التشكّل الذاتيُّ لروح العالَم الذي يعزّز داخليًّا أوّليّتَه على مسار الحياة الخارجيّ. فما لا يستطيع البشرُ مناهضتَه، ما يُنكرونَ وينفونَ، هو ما يصيرون إليه هم أنفسُهم. ولاسْتساغته، لم يعودوا في حاجةٍ حتّى إلى الرفع من شأنه باعتباره الأعلى الذي ينتصب بالفعل فوقَهم ضمن مراتبيّةِ درجات الكليّة. وإنّهم لَمِن تلقاء أنفسهم، وإذا جازت العبارةُ، قبْليًّا، يسلكون طبْقا لما لا رادَّ له. في حين يعِدهم المبدأُ الإسمانيُّ كاذبًا، بالتفرُّد، تَراهم يفعلون جمْعيًّا. يصدُق بقدْر معتبَرٍ في التشديد الهيغليّ على كليّة الجزئيّ، أنّ الجزئيّ في التشكّل المعكوس للتفرّد القاصر والمتروك للكليّ، إنّما يفرضه مبدأُ كليّةٍ

معكوسة. ومن ثمّ تتملّكُ النظريّةُ الهيغليّةُ في جوهريّة الكليّ ضمن الفرديّ، الطوْق السحريَّ الذاتيَّ؛ فما يمثّل ههنا، أشرفَ عنصر من المنظور الميتافيزيقيِّ، هو مدينٌ رأسًا بمثْل تلك الهالةِ، لطابَعه الكميدِ، لعدَم معقوليّته، ولنقيض الرّوح الذي يُفترَض أنّه يكونُه تبعا للميتافيزيقا. إنّ انعدام الحريّة قائمٌ في صميم الذوات، حتّى في ما أبعدَ من سيكولوجيّتهم التي تُديمُ اللاحريّةَ، ويخدُم الوضع الصراعيَّ الذي يتهدّد اليومَ، بإعدامِ إمكانِ تغيير الذواتِ لذا الوضع. لقد سجّلت النزعةُ التعبيريّةُ على نحوٍ موتورٍ وبما هي شكلُ ردّ فعل جمعيٌّ تَلقائيٌّ، شيئا مّا من ذلك الطوق السحريّ الآسِر. في الأثناء، كان هذا الطوقُ قد صار يوجد في كلّ مكان مثل الألوهيّة التي يغتصبُ محلَّها. ولم يعُد محسوسا، لأنّه لا شيء ولا أحد يكاد سيفلت منه حدَّ أنّه سيتغلغل في الفرْق. لكنّ البشريّةَ كما نرى ذلك في منحوتات بارلاخْ ونثْر بروسْت، لم تزل تجرُّ ذلك مطأْطئةً، موكبًا لامتناهيا لخانعين يقيّد بعضُهم بعضا، حتّى أنّه لم يعُد أحد منهم يستطيع أن يرفعَ رأسَه من فرْطِ ثِقل ما هو كائن(٣٨). ذلك أنّ مجرّد الكائن الذي هو حسب المذاهب النبيلةِ للمثاليّة نقيضُ روح العالَم، إنّما هو تجسيدٌ له يقترن بالاتّفاق، تشكُّلٌ لحريّةٍ أسيرةِ طوقٍ سحريّ(٥). وفي حين يبدو على أنّه يحلّق فوق

---

(٥) تحافظ نظريّةُ هيغل في تطابق العرَض والضرورة (قارن ص. ٣٥٠ من هذا النصّ) على مغزى حقيقتها، في ما أبعد من البناء الهيغليّ. من منظورالحريّة، تبقى الضرورةُ وإنْ ارتسمتْها الذاتُ المستقلّةُ، تابعةً. فالعالَم الكنطيُّ الإمبيريقيُّ الذي يُفترض أنّه يخضع إلى المقولة الذاتيّة في السببيّة، يكون من ثمّ تحديدا، خارجَ الاستقلاليّة الذاتيّة: المحدَّد سببيًا هو في الوقت نفسه بالنسبة إلى الذات الفردِ، عرضيٌّ بإطلاق. وما دام مصير البشر يجري في ملكوت الضرورة، فإنّه في نظرهم، أعمى، يجري «فوقَ رؤوسهم»، وعرضيّ. إنّه تحديدا، الطابع الحتميّ الصارمُ لقوانين الحركة الاقتصاديّة للمجتمع، ما يحكم على أعضائه بالعرَض، شريطةَ أن يعتبَر مصيرهم بالفعل، مقياسا. ذلك أنّ قانون القيمة وفوضى إنتاج

رؤوس الأحياء جميعا، فإنّه ليس على الأرجح كما كان سيجري الأمر مع شوبنهاور، مطابقا في كلّ الأحوال، لمبدإ الفردنة وللإستماتة في حفظه. فالسلوك الحيوانيّ يختلف عن البشريّ من حيث عنصرٌ قاهر. مع الجنس الحيوانيّ «إنسان»، يمكن أن يُتوارث ذلك العنصرُ القاهر جيلا بعد جيل، ولكنّه يتحوّل مع هذا الجنس نوعيًّا، إلى آخَرَ. هذا ما يقع تحديدا بمقتضى القدرة على التفكّر التي يمكن معها أن يُعدمَ الطوق السحريُّ فيكون في خدمة إعمال الفكر. لكن بهذا الإنقلاب، يعزّز التفكّر هذا الطوقَ الآسرَ ويجعل منه شرّا جذريًّا خارجَ براءةِ مجرّد كونِ-الكائن-كذلك. ويعْدل الطوقُ الآسرُ في التجرُبة البشريّة، الطابعَ الفيتيشيَّ للسلعة. فما نصنعه نحنُ أنفسنا يصير إلى في-ذاته لم تعُد الذاتُ تخرُج عن طوْقه؛ وفي الإيمان الطاغي بالوقائع بما هي كذلك، في التسليم بها وضعانيًّا، تمجّد الذاتُ صورتَها المنعكسة. لقد صار الوعي المشيَّأ بصفته طوقا آسرا، شموليًّا. أنّه وعيٌ زائفٌ، فهذا ما يعِد بإمكان نسْخه: أعني أنّه لن يظلَّ كذلك، وأنّه سيتعيّن لا محالةَ على الوعي الزائف أن يتعدّى نفسَه، وأنّه لا يمكن أن تكون له الكلمةُ الفيْصل. كلّما اتّخذ المجتمعُ وجهةَ الكلّ الشامل الذي يعيد إنتاجَ نفسه ضمن الطوق الآسر للذوات، تجذّر أيضا نزوعُه إلى التفكّك. فهذا التفكّك يتهدّد حياةَ النوع بقدر ما يفنّدُ الطوق السحريَّ للكلّ، والتطابق الكاذبَ بين الذات وبين الموضوع. والكلّيُّ الذي بواسطته يُضغط الفرديُّ كأنْ بآلة تعذيبٍ، إلى أن يتهشّم ويتشظّى، إنّما يعمل ضدّ نفسه، لأنّ جوهرَه يكمن في حياة الجزئيّ؛ ومن دونها يتدهور فيصير

السلع هما عين الشيء الواحد. لذا، ليست العرَضيّةُ تشكّلَ اللامتطابق إذ تشوّهه السببيّةُ وحسب؛ فالعرضيّةُ تتطابق أيضا هي نفسُها مع مبدإ المطابقة. وهذا المبدأ من حيث هو مجرّد ما يوضَع، ما يُفرض على التجرُبة، ولا ينبع عن اللامتطابق الذي فيه، إنّما يخفي في عمقه، العرَضَ.

إلى شكل مجرّد ومفصول يمكن محوُه. في **بِهيموث**، كان فرانتس نويْمان قد شخّص في خصوص الدائرة المؤسّساتيّة، الأمر التالي: سرّ الدولة الفاشيّة الشموليّة يكمن في تفجّرها إلى أجهزة سلطةٍ غير مترابطة ومتصارعة. هو ذا ما تناظره الأنثروبولوجيا، كيميائيّةُ البشر. فحين يُهملون ويُتركون بلا مقاومة، للباطل الجمْعيّ، يفقدون هويّتَهم. وليس مستبعَدا من ثمّ أنّ الطوق السحريّ الآسرَ يتحطّم من نفسه. في الأثناء، الرغبةُ الكاذبةُ في إنكار البنية الشاملة للمجتمع باسْم التعدُّديّة، تجد حقيقتَها في مثْل ذلك التفكّك الذي أخذ يلوح؛ في الرعب وواقعه معًا حيث يتفجّر الطوقُ الآسر. إنّ لضيْق **في الحضارة** لفرويد، مغزًى كان من الصعب عليه أن يستحضره؛ إذ لا يقف الأمر عند تراكم غريزة العُدوان في نفوس الكائنات المجمعَنة إلى أن يصير نزوعا ظاهرا إلى التدمير، بل إنّ الجمعنة الشاملة تحضن موضوعيًّا، نقيضَها من دون أن يكون بإمكان المرء اليومَ أن يقول هل هو الكارثة أم التحرير. وكانت المنظومات الفلسفيّةُ قد أخرجت في هذا المضمار، خطاطةً غيرَ إراديّة، المنظوماتِ التي ألغت هي أيضا ومع الوحدة المتنامية، ما هو متنافرٌ وإيّاها، سواء سُمّي إحساسا أو لاأنا أو أيّ شيء آخَر، حدَّ ذلك الشواشيّ الذي كان كنط يستعمل اسمَه مرصودا للمتنافر. وما يُسمى بوَلَعٍ، فزَعا، ويُرفع إلى مصافّ الوُجودانيّ، إنّما هو رُهاب الانغلاق في العالَم: ضمن المنظومة المغلَقة. فهو يُديم الطوق الآسرَ بما هو برودةٌ قائمةٌ بينَ البشر، برودةً من دونها ما كان الهولُ ليتكرّر. إذ أنّ مَن لا يكون باردا، يبرُد، ويجب أن يشعر بأنّه محكومٌ عليه بذلك، على غرار الصورة المجازيّة المبتذَلة للقاتل أمام الضحيّة باردةً هامدة. ربّما ستزول البرودةُ مع الفزَع وجذرِه. ذلك أنّ الفزع هو في سياق البرودة الكونيّة، التشكّل الضروريُّ للّعنةِ التي تحلّ على الّذين يتملّكهم الوجَل والخوفُ.

نكوصٌ تحت الطوْق الآسر

إنّ اللاامتطابق الذي يُحتمل في سياق هيمنة مبدإ التطابق، هو من جانبه، موسوطٌ بإكراه التطابق، بقيّةً تفِهةً بعد أن اقتطعت المطابَقةُ حصّتَها. فمع الطوق الآسر، يتحوّل إلى سمٍّ حتّى ما هو آخَر الذي سيتنافى بالطبع أصغرُ خليطٍ منه مع الطوق. ذلك أنّ البقيّة اللاامتطابقة تصير بدورها وبما هي عرضيّةٌ، مجرّدةً جدّا حدَّ أنّها تتكيّف مع شرْعيّة المطابقة. تلك هي الحقيقة البائسةُ لنظريّة وحدة الاتّفاق والضرورة التي يطوّرها هيغل إيجابيّا. واستبدال السببيّة التقليديّة بالقاعدة السكونيّة يُفترض أنّه يُثبت ذلك التقاطع. بيد أنّ المشترَك القاتل بين الضرورة والاتّفاق اللّذين كان أرسطوطاليس يحملهما معًا على مجرّد الكائن، إنّما هو المصير. وللمصير أيضا محلُّه في الدائرة التي وضعها التفكيرُ المهيمنُ حوله كما في ما يخرج عنها، ويكتسب إذْ يُهمله العقلُ، لامعقوليّةً تتقاطع مع الضرورة التي وضعتها الذاتُ. فمسارُ الهيمنة يتقيّأ بقايا الطبيعةِ المستعبَدة، من دون هضمها. أنّ الجزئيَّ لا يتبخّر فلسفيًّا، في الكليّ، فهذا يقتضي ألاّ ينغلق أيضا ضمن عناد العرَض. إنّه تفكُّرُ الفرْق لا استئصالُه، هو ما قد يعِين على المؤالفة بين الكليّ وبين الجزئيّ. أمّا الباثوسُ الهيغليُّ فيهب نفسَه للإستئصال، من حيث يسنُد إلى روح العالَم التحقُّقيّةَ الوحيدة، صدى سماويّا لضحكةٍ جهنّميّة. لقد تَدَنْيَنَ الطوقُ الأسطوريُّ وصار إلى فعليٍّ متراصٍّ لا انقطاع فيه. ومبدأ الواقع الذي يخضع له الفُطناءُ للمحافظة فيه على بقائهم، إنّما يضلّلهم ويستدركهم مثْل السحر القبيحِ؛ فهم أقلُّ إرادةً وقدرةً على التخفّف من العبء بقدر ما أنّ السحرَ يحجُب هذا العبءَ عنهم: هم يعتبرون أنّ هذا العبءَ هو الحياة. ومن ثمّ يصُحّ ميتاسيكولوجيّا، الحديثُ ههنا عن نُكوصٍ. فكلّ ما يُدعى أيّامَ الناس هذه، تواصُلاً، ليس هو بلا أيّ استثناء، سوى الضوضاء التي تواري

الصمتَ المطبقَ للمسحورين. أمّا التَلقائيّاتُ البشريّةُ الفرديّةُ وبقدرٍ معتبَر تلك التي يُظنّ أنّها معارِضةٌ، فمقضيٌّ عليها بالفعاليّة الكاذبةِ، وبما هو بالقوّةِ، بلاهةٌ. ذلك أنّ تقنيات غسل الأدمغة وما شابهها من ضروبٍ للتقنية أخرى، تكرّس من الخارج نزعةً أنثروبولوجيّةً محايثة لها ولا ريب من جانبها، دوافعُ خارجيّة. وعيارُ التكيّف الذي ينتمي إلى التاريخ الطبيعيّ، ويسلّم به هيغل أيضا إذ يستشهد بالحكمة الشعبيّة الدارجة حثًّا للمرء على أن يَخبر الحياةَ، إنّما هو كما يجري الأمر عندَه، خطاطةُ روح العالَم بصفته طوقا سحريّا آسرا. ربّما تُسقط البيولوجيا الحادثةُ تجرُبةَ هذه الخُطاطة التي هي بين البشر، طابو، على الحيوانات، لتخفّف على البشر الّذين يعذّبون الحيوان؛ فأنطولوجيا الحيوان تحاكي حيوانيّةَ البشر المتقادمةَ التي ما تنفكّ تُتملَّك من جديد. بهذا المعنى أيضا، ولكن على غير ما كان يرغب هيغل فيه، روحُ العالَم يناقض نفسَه. ذلك أنّ الحيوانيَّ في العقل الذي يحافظ على نفسه، ينبُذ روحَ النوع الذي يقدّسُه. لذا، سارُ ميتافيزيقا الرّوح عند هيغل تبقى قريبةً جدّا في مستوياتها كلّها، من معاداة الرّوح. وكما يُعيد العنفُ الأسطوريُّ للطبيعيِّ إنتاجَ نفسه ليتوسّع في المجتمع الذي يَعدم الوعيَ، تخضع أيضا مقولاتُ الوعي التي يُنتجها ذلك العنفُ، حتّى الأكثر تنويريّةً منها، إلى الطوق السحريّ الآسر، فتصيرَ إلى عمَهٍ. في هذا ينسجم المجتمع والفردُ انسجاما لا نظيرَ له. لقد تقدّمت الإيديولوجيا مع المجتمع إلى حدّ أنّها لم تعُد تتقرّر ظاهرا ضروريًّا على الصعيد الاجتماعيّ، ومن ثمّ استقلاليّةً تزيد أو تنقص تهافتا، بل تتأسّس مجرّدَ مِلاطٍ: تطابقًا زائفا بين الذات والموضوع. بمقتضى مبدإ الفردنةِ نفسِه، أي التقييد الرتيبِ لكلّ فرديٍّ بالمصلحة الجزئيّة، الأفرادُ باعتبارهم الحاملَ القديمَ للسيكولوجيا، هم أيضا سواسيةٌ، وبالتالي يستجيبون للكليّة المجرَّدة المهيمِنة كما لو كانت قضيّتَهم. هو ذا القبْليُّ

الصوريُّ لهذه الكليّة. وعكسيًّا، الكليُّ الذي يخضعون له من دون أن يشعروا بذلك، إنّما يُقدّ على مقاسهم حتّى أنّه قليلا ما يستدعي ما لن يتساوى وإيّاه فيهم، فتراهم يتقيّدون به بحريّة وخفّة وسكينة. فالإيديولوجيا المعاصرة تستوعب مثْل وعاءٍ، سيكولوجيَا الأفراد التي هي بالنسبة إلى كلّ فردٍ، موسوطةٌ بالكليّ، كما أنّها ما تنفكّ تُنتج من جديد، الكليَّ في الأفراد. ومن ثمّ، الطوق السحريُّ والإيديولوجيا هما عينُ الشيء الواحد. أمّا حتميّة الإيديولوجيا ففي أنّ تأْريخَها يعود إلى البيولوجيا. وضرورةُ الـ«سيسي كونسيرفاري»(*) عند سبينوزا، محافظة الذات على ذاتها، إنّما هي القانون الطبيعيّ الحقيقيُّ لكلّ كائن حيّ. ذلك أنّ مضمونَها هو تحصيلُ حاصلِ مطابقةٍ: ينبغي أن يكون ما هو كائنٌ بعْدُ، والإرادةُ تنعكس على المُريد الذي يصير من مجرّد وسيلةٍ لنفسه، إلى غاية. هذا الانقلاب هو ما يُفضي حتما، إلى الوعي الزائف؛ ولو كان للأسد مثل هذا الوعي، لكانت ضراوتُه ضدّ الظبي الذي يريد التهامَه، إيديولوجيا. سيتعيّن أن يتحرّر من وثن المرآة مفهومُ الغاية الذي يترقّى العقلُ إليه بمقتضى اتّساق المحافظة على الذات. وستكون الغايةُ الذاتَ في مغايرتها للوسيلة. لكنّ هذا هو ما تعتّمُه المحافظةُ على الذات؛ فهي تثبّت الوسائلَ غاياتٍ لا تكون مشروعةً أمام أيّ عقل. كلّما تنامت قوى الإنتاج، فقدَ تأبيدُ الحياة بصفتها غايةً ذاتيّة، بداهتَه. فهذه الغايةُ بما هي انحطاطٌ للطبيعة، تصير في ذاتها، مشكوكا فيها، والحال أنّه ينضجُ فيها إمكانُ شيءٍ مغاير. وتستعدّ الحياة لأن تكون وسيلةً لهذا المغاير وإن كان أيضا، غامضا ومجهولا. لكن تسييرها التابعَ ما ينفكّ يكبت ذلك المغايرَ. وبما أنّ المحافظةَ على الذات كانت على مرّ الأزمنة، عسيرةً ومؤقّتةً، فإنّ

(*) وردت باللاتينيّة: sese conservare

غرائزَ الأنا، آلتَه، تكون لها قوّةٌ تكاد لا تُقهَر، حتّى بعد أن غدت المحافظة على الذات افتراضيّا، يسيرةً بواسطة التقنية؛ قوّةً أكبر من غرائز الموضوع، وهو ما كان فرويد الذي تخصّص في هذا المجال، يجهلُه. فالجَهدُ الذي لا طائلَ منه بالنظر إلى وضع قوى الإنتاج، يصير موضوعيًّا، غيرَ معقول، ولذلك يتحوّل الطوقُ السحريّ إلى ميتافيزيقا تهيمن فعليًّا. ومن ثمّ يشير الطورُ الراهن لتوثين الوسائل غاياتٍ في التكنولوجيا، إلى انتصار تلك النزعة حدَّ الخُلفِ الجليّ: يُظهر منطقُ التاريخ من دون تحويلٍ، ضروبَ سلوكٍ كانت في السابق، معقولةً مع أنّه وقع تخطّيها. وعليه، لم يعُد هذا المنطقُ منطقيّا.

الذات والفرد

يصوغ هيغل من منظورٍ مثاليٍّ، قولَه: «الذاتيّةُ هي نفسُها، الصورةُ المطلقةُ، الفعاليّةُ الموجودةُ للجوهر، واختلافُ الذات عن الجوهر بما هو موضوعُها وغايتُها وقوّتُها، لا يعدو كونَه في الآن نفسه، اختلافَ الصورة الذي يزول بلا توسيطٍ.»(٣٩) كذلك تؤلّه الذاتيّةُ التي هي حتّى عند هيغل، الكليُّ والتطابقُ الشامل. لكن من ثمّ أيضا، يُدرَك النقيضُ، أي تفهُّم الذات بصفتها موضوعيّةً تتجلّى. وبناءُ الذات-الموضوع له ههنا طابعٌ مزدوَجٌ لا يُسبَر. فهذا البناء لا يقف إيديولوجيًّا، عند تزييف الموضوع وتحويلِه إلى فعل حرٍّ للذات المطلقة، بل يتعرّف أيضا في الذات، إلى الموضوعيّ الذي يعرض، ومن ثمّ يقيّد الذاتَ على نحوٍ إيديولوجيٍّ مضادّ. والآكد أنّ الذاتيّةَ بما هي فعاليّةٌ موجودةٌ للجوهر، كانت تقتضي الأوّليّةَ، لكنّها ستكون من جهة ما هي ذاتٌ «موجودةٌ» ومسلوبةٌ، موضوعيّةً بقدر ما ستكون ظاهرة. إلاّ أنّ هذا يُفترَض فيه أنّه يؤثّر أيضا في صلة الذاتيّة بالأفراد الأعيان. إذا كانت الموضوعيّةُ محايثةً لهم فعّالةً فيهم، وإذا كانت تظهّر بالفعل فيهم، فإنّ الفرديّةَ التي

توصَل على هذا النحو، بالماهيّة، تكون أكثرَ جوهريّةً ممّا هي عليه حين كانت تابعةً للماهيّة. يصمت هيغل عن هذه النتيجة. مَن يرمي إلى تصفية مفهومِ الصورة الكنطيّ المجرَّد، يجرّ معه الثنائيّة الكنطيّةَ كما الفيشْتيّةَ للذات الترنسندنتاليّة وللفرد الإمبريقيّ. فيُستغَلّ النقصُ في التحدُّدِيَّةِ العينيّة لمفهوم الذاتيّةِ، تفضيلًا لموضوعيّةٍ أعلى تُحمل على ذات مخلَّصةٍ من العرَضيّة؛ وهذا ما يسهّل المطابقة بين الذات وبين الموضوع على حساب الجزئيّ. في هذا يتبع هيغل الاستعمال الدارجَ في سار المثاليّة، مع أنّه يهدّم إثباتَه لتطابق الحريّة والضرورة. ذلك أنّ حمّالَ الحريّة، الذاتَ، هو بمقتضى أقنَمَتِه روحًا، بعيدٌ جدًّا عن البشر الأحياء، حتّى أنّ الحريّةَ في الضرورة لم تعُد تنفعهم في شيء. هذا ما تُظهره لغةُ هيغل للعيان: «بما أنّ الدولة، البلدَ الأمَّ، تكوّن شِرْكةَ كَيان، وبما أنّ الإرادة الذاتيّة للبشر تخضع إلى القوانين، فإنّ التعارض بين الحريّة والضرورة يزول.»[٤٠] ولا فنَّ من أفانين التأويل يُمكن أن يُنكر أنّ لفظ 'خضوع' يعني نقيضَ الحريّة. ما يُزعم أنّه شميلةُ الحريّة والضرورة، إنّما يخضع للضرورة، ومن ثمّ يتناقض.

الجدليّةُ والسيكولوجيا

تفتح الفلسفة الهيغليّةُ منظوريّةَ الخُسران التي كان ينطوي عليها صعود الفرديّة في القرن التاسع عشر وفي شطر معتبَر من القرن العشرين: أعني خسارةَ القدرة على الإلزام، وفقدانَ تلك القوّةِ على اعتناق الكليّ التي كانت الفرديّة تتحقّق بها دون سواها. أمّا الانحطاط البيّنُ للفرديّة الذي حدث في الأثناء فيقترن بذلك الخُسران؛ إذ أنّ الفردَ الذي يتطوّر ويختلف من حيث لم يزل ينفصل بشدّةٍ عن الكليّ، يتهدّده من ثمّ، التردّي إلى العرضيّةِ التي حملها هيغل عليه. بيد أنّ هيغل من حيث موقفه الإصلاحيُّ، قد تجاهل المنطقَ والطابع الملزِمَ في تقدّم

الفردَنة نفسها، لصالح أمْثلٍ استُقي من الوصايا اليونانيّة، كما كان تجاهل القوى التي لا تنضج إلاّ مع تفكّك الفرديّة(٤١)، ممهّدا بذلك لأسوإ رجعيّةٍ ألمانيّة في القرن العشرين. وبهذا أيضا يجور على جدليّته. أنّ الكليّ ليس البتّة مجرّد لباس للفرديّة، بل هو جوهرها الباطنُ، فهذا ما لا يمكن ردُّه إلى بديهيّةٍ إتيقيّةٍ بشريّةٍ شاملةٍ ودارجةٍ، بل سيتعيّن تعقّبه في مركز ضروب السلوك الفرديّة، وبخاصّة في الطبْع؛ وفي تلك السيكولوجيا التي يتّهمها هيغل طبقا للإبتسار الساري، بالعرضيّة التي كان فرويد في الأثناء، قد فنّدَها. والآكَدُ أنّ النزعةَ السيكولوجيّةَ المضادّة عند هيغل هي تتمّةٌ للمعرفة بالأوّلية الإمبيريقيّة للكليّ الاجتماعيّ التي أثبتها دوركايم بعد ذلك بكلّ قوّة ومن دون التأثّر بأيّ تفكُّرٍ جدليّ(٤٢). ذلك أنّ السيكولوجيا التي هي في الظاهر، ضديدُ الكليّ، تتراجع تحت ضغط الكليّ، وتتقهقر حتّى في خبايا الاستبطان، وبهذا المعنى هي مكوّنٌ فعليّ(٤٣). لكنّ النزعةَ الموضوعانيّةَ الجدليّةَ كما الوضعانيّةَ يُعوزها النظرُ الثاقب في خصوص السيكولوجيا بقدر ما تتفوّق عليها. وبما أنّ الموضوعيّةَ المهيمنةَ لا تطابق موضوعيًّا، الأفرادَ، فإنّها لا تتحقّق إلاّ من خلال الأفراد، سيكولوجيًّا. والتحليل النفسانيّ الفرويديُّ لا يساهم في نسْج ظاهر الفرديّة بقدر ما أنّ له سهمًا في تقويضه جذريًا، مثلما يقوّضه أيضا المفهوم الفلسفيُّ والاجتماعيّ. وإذا كان الفرد طبقا لنظريّة اللاوعي، يتقلّص إلى عدد حسيرٍ من الثوابت والصراعات التي تتكرّر، فذلك لأنّ هذه النظريّة من حيث تحتقر الإنسان، لا تنشغل حقّا بالأنا العينيّ في تطوّره، بل تذكّر ببُطلان تعييناته بالنظر إلى تعيينات الهو، ومن ثمّ تذكّر بطبيعة هذا الأنا الواهية والزائلة. إنّ نظريّةَ الأنا بصفته المفهومَ الذي يشتمل على إواليّات الدفاع وعمليّات العقْلَنة، هي موجّهةٌ ضدّ هجانةِ الفرد سيّدِ نفسه، ضدّ الفرد بصفته إيديولوجيا، وهي هجانةٌ وإيديولوجيا كانت قد قوّضتهما

نظريّاتٌ أكثر راديكاليّةً في سيطرة الموضوعيّ وسطوته. مَن يرسم وضعا صحيحا اتّقاءً لاعتراضٍ أنّه لا يعلم ما يريد، لا يمكن أن يتغافل عن تلك السطوة التي تطاله هو أيضا. وحتّى لو كان خيالُه يستطيع أن يتصوّر ما يتغيّر جذريًّا، فإنّه سيبقى دوما الخيالَ الذي له ويتعلّق بحاضره من جهة ما هو نقطةُ رباط ساكنة، وسيكون كلّ شيء منحرفا. حتّى المرءُ الأرسخ قَدَما من النقد سيكون في وضع الحريّةِ، مغايرا بالتمام على غرار أولئك الّذين ينشُد تغييرَهم. وبالنسبة إلى كلّ مواطن من مواطني العالَم الزائف، سيكون العالَم الحقُّ على الأرجح، ممّا لا يُطاق، إذ أنّه سيكون قد تشوّه كثيرا حتّى يحتمل هذا العالَم. هذا ما يُفترَض أنّه يمزج وعيَ المثقّف الذي لا يتعاطف مع روح العالَم، بشيء من التسامح. إذ أنّ مَن يتمسّك بالفرق والنقد، لا يجوز له أن يتنزّل على صعيد الحقّ. ومثل هذا اللطف المضاف سيُعتبر انحطاطا وسيُزدرَى في العالَم قاطبة أيّا كانت المنظومة السياسيّة القائمة. وتتوسّع المعاياةُ لتشمل أيضا المفهوم الغائيَّ لسعادةِ بشريّة ستكون سعادةَ الأفراد؛ ذلك أنّ تثبيت حاجةٍ ورغبة يختصّ بهما الفردُ، سيشوّه فكرةَ سعادة لن تظهر إلاّ حيث لن تعودَ مقولةُ الفرديّ منغلقةً على نفسها. فالسعادة ليست ثابتا؛ ووحده هو كذلك الشقاءُ الذي تكمن ماهيّته في ديمومة الهو هو. إنّ ما يسمح به أو يهبه الكلُّ القائمُ سعادةً بوتيرة متقطّعة، إنّما يحمل علاماتِ جزئيّةٍ كلّ امرئ[٤٤]. وإلى يوم الناس هذا، تعِد كلُّ سعادة بما لم يكُ بعدُ، والاعتقادُ في لاموسوطيّتها إنّما يحول دون حدوثها. هذا ما يجعل التعابير المعاديةَ للسعادة في فلسفة التاريخ لهيغل تصدُق أكثر ممّا كان يُظنُّ بحسَب السياق والموضع:

«... يوصف بالسعيد المرءُ الذي يكون في انسجام مع نفسه. وبالإمكان أيضا في معالجة التاريخ، اعتمادُ السعادة منظورًا؛ لكنّ التاريخ ليس أرضيّةَ السعادة. إذ أنّ حقَب السعادة هي فيه، صفحاتٌ

خاوية. والحقّ أنّ في تاريخ العالَم ثمّة أيضا الرضا والإشباعُ؛ إلاّ أنّ الإشباعَ ليس هو ما يُسمى سعادةً: ذلك أنّه إشباعٌ لتلك الغايات التي تتنزّل فوق المصالح الجزئيّة. والغايات التي لها دلالةٌ ضمن تاريخ العالَم، يجب أن تُثبت بواسطة طاقةِ إرادةٍ مجرّدة. والأفراد الفاعلون في تاريخ العالَم الّذين تعقّبوا مثل تلك الغايات، قد حقّقوا ولا ريب إشباعا مّا، ولكنّهم لم يريدوا أن يكونوا سعداء.»(٤٥) معلومٌ أنّ هذا غيرُ صحيح، لكنّ زُهدَهم الذي ما زال ينادي به زرادشت، يعبّر عن عدم كفاية السعادة الفرديّة بالنظر إلى اليوطوبيا. إذ أنّ السعادة لن تكون إلاّ التخلُّصَ من الجزئيّة بما هي مبدأ كليٌّ، من دون إئتلاف مع السعادة البشريّة الفرديّة الآن وهنا. لكنّ العنصر القمعيَّ في موقف هيغل من السعادة لا يكمن في أنّه يعالج على طريقته وانطلاقا ممّا يُزعم أنّه منظورٌ أعلى، السعادةَ بصفتها كمّيةً غيرَ معتبَرة(*) يمكن إسقاطُها. إذ بقدر ما يلحّ هيغل في تصويب تفاؤليّته التاريخيّةِ من خلال القول إنّ التاريخ ليس أرضيّةً للسعادة، يرتكب إثما من حيث يتطلّع إلى تقرير هذا القول فكرةً تتنزّل في ما أبعد من السعادة. تتبدّى في هذا الموضع أكثر من سائر المواضع الأخرى، النزعةُ الإستطيقيّةُ الكامنة للرجل الذي يمكن في نظره ألاّ يكون الواقعُ الفعليُّ فعليًّا بالقدر الكافي(٤٦). إذا وجب أن تكون حقبُ السعادة صفحاتِ التاريخ الخاويةَ، وهذا فضلا عن ذلك، إثباتٌ مشكوك فيه بالنظر إلى حقب كانت فيها البشريّة سعيدة إلى حدّ مّا من مثل القرن التاسع عشر الأوروبيّ الذي لم يَعدم مع ذلك، ديناميّةً تاريخيّةً،- فإنّ الصورة المجازيّة للكتاب الذي ستكون قد انتقشت عليه الفِعالُ العظيمة، إنّما تشهد على مفهوم للتاريخ الكونيّ يُستعارُ بلا رويّةٍ من الثقافة المتواضَع عليها، ويطابق هذا التاريخ بما هو عظيم. إنّ

(*) وردت بالفرنسيّة: quantité négligeable

المُشاهد الذي ينتشي بالمعارك والانقلابات والكوارث، يصمتُ في خصوص معرفةِ ما إذا سيتعيّن على التحرّر الذي يعظّمه برجوازيًا، أن يتحرّر هو نفسه من تلك المقولة. هذا ما كان من ماركس على بالٍ: لقد أشار إلى دائرة العظَمة إذْ تُنصَب غرضًا للتأمّل، إلى دائرة السياسة، بصفتها إيديولوجيا وبما هي زائلة. سيكون موقفُ الفكر من السعادة سلبا لسعادة زائفة. فالفكر يصادر من حيث يعارض بفظاظة، الحدس الطاغيَ، على فكرةِ موضوعيّة السعادة، كما كان كيركغارد قد تصوّرها سلبيًا، في مقالة اليأس الموضوعيّ.

«تاريخ الطبيعة»

إنّ موضوعيّة الحياة التاريخيّة هي موضوعيّةُ تاريخ الطبيعة. هذا ما اكتشفه ماركس ضدّ هيغل، في ارتباط وثيق بالكليّ الذي يتحقّق فوق رؤوس الذوات: «حتّى حين يستكشف مجتمعٌ مّا القانونَ الطبيعيَّ لحركته، والغايةُ القصوى لهذا الكتاب هي اكتشاف قانون الحركة الاقتصاديّة للمجتمع الحديث، فإنّه لا يستطيع أن يقفز فوق مراحل التطوّر المطابقة للطبيعة، ولا أن يُلغيَها منْ عل . . . لم أرسم قطُّ شكلَ الرأسماليّ ومالك العقّارات بلونورديّ. لكنّ الأمر لا يتعلّق هنا بالأشخاص إلاّ من حيث هم تشخيص لمقولات اقتصاديّة، وبصفتهم حمّالين لعلاقات طبقيّةٍ ولمصالحَ محدَّدة. فالمنظور الذي أعتمدُ ويُعتبر طبقا له، تطوّرُ التشكيل الاقتصاديّ للمجتمع سيرورةً طبيعيّة-تاريخيّة، هو أقلّ المنظورات الذي يمكن أن يجعل الفردَ مسؤولا عن العلاقات التي يبقى اجتماعيًا، نَتاجا لها، مهما استطاع أن يفعل ذاتيًا ليتخلّص منها.»[٤٧] ومعلومٌ أنّ ما يعنيه ماركس ليس المفهوم الأنثروبولوجيّ الفويرْباخيّ للطبيعة الذي عارضه بالماديّة الجدليّة، على معنى استئنافٍ بعينه لهيغل ضدّ هيغليّي اليسار[٤٨]. لذلك، ما يُدعى «قانونا طبيعيًا»

الذي لن يكون مع ذلك سوى قانون للمجتمع الرأسماليّ، إنّما يسمّيه ماركس «تزييفا»: «وعليه، قانون التراكم الرأسماليّ الذي كان قد زُيّف قانونا طبيعيّا، لا يعبّر بالفعل إلاّ عن التالي: طبيعةُ هذا التراكم تستبعد كلّ نقصان في درجة استغلال العمل أو كلَّ زيادة في أجرة العمل، نقصانا أو زيادةً يمكن أن يُهلِكا فعليًّا إعادةَ الإنتاج الدائمةَ لعلاقةِ رأس المال وإعادةَ إنتاجها على نطاق ما ينفكّ يتوسّع. فلا يمكن أن يكون الأمر على غير ذلك ضمن نمطِ إنتاجٍ حيث يمثُل العامل لإشباع حاجات تثمين القيم المعطاة، بدلا من أن تُرصد على العكس من ذلك، الثروةُ الموضوعيّة لأجل تطوير حاجات العامل.»(٤٩) إذا كان ذلك القانون طبيعيًا بحتًا، فبمقتضى طابع محتوميّته في ظلّ علاقات الإنتاج المهيمنة. والإيديولوجيا لا تنضاف إلى الكينونة الاجتماعيّة، كأنّها طبقةٌ يمكن أن تُفصَل، بل تسكنها من الداخل. وهي إنّما تتأسّس ضمن التجريدِ الذي له سهمٌ جوهريٌّ في مسار التبادل. فلو لم نغضَّ الطرْف عن البشر الأحياء، ما كان تبادلٌ. وهذا ما يقتضي بالضرورة، ضمن السيرورة الفعليّة للحياة إلى يوم الناس هذا، ظاهرا ووهما اجتماعيّيْن. أمّا جذر ذا الوهمِ ففي القيمة بصفتها «شيئا في ذاته»، بصفتها «طبيعة». ومن ثمّ، القوام الطبيعيُّ للمجتمع الرأسماليِّ هو فعليٌّ، وهو في الآن نفسه، ذلك الوهمُ. ألاّ يؤخَذ بفرضيّة القوانين الطبيعيّة حرْفيًّا، وعلى الأقلّ ألاّ تُونطَجَ بمعنى مشروع محدَّدٍ لما يُزعم أنّه الإنسان، فهذا ما يفصح عنه أقوى دافعٍ للنظريّة الماركسيّة بعامّة، أعني إمكانيّةَ إلغاء تلك القوانين. إذ أنّه حيث سيبدأ ملكوت الحريّة، لن تعود لتلك القوانين مصداقيّةٌ. إذا تُوُخّيَ التوسيطُ كما يرد في فلسفة التاريخ الهيغليّة، يُنقَل التمييز الكنطيُّ بين ملكوت الحريّة وبين ملكوت الضرورة إلى صعيد تعاقب الأطوار. ومن ثمّ، وحدَه قلبٌ للأغراض الماركسيّة من مثل ذلك الذي تقوم به الدياماتُ التي تمدّد ملكوتَ

الضرورة من حيث تؤكّد أنّه سيكون ملكوتَ الحريّة، سيكون بإمكانه أن يتجرّأ على تزييف المفهوم السجاليّ للقانون الطبيعيّ عند ماركس، وعلى تحويل ما هو بناءٌ للتاريخ الطبيعيّ إلى نظريّة علميّة في الثوابت. لكن بذلك، لا يفقد القولُ الماركسيُّ في التاريخ الطبيعيِّ شيئا من مغزى حقيقته الذي هو تحديدا مغزاه النقديّ. أمّا هيغل فلم يزل يستعين بذات ترنسندنتاليّةٍ مشخْصَنَة تُعوزها ولا ريب، صفةُ الذات. ولا يستنكر ماركس التجْليةَ الهيغليّة وحسب، بل واقعَ الحالِ الذي تشرّع له. فالتاريخ البشريُّ، تاريخُ الهيمنةِ المتزايدة على الطبيعة، إنّما يواصل التاريخ اللاواعيَ للطبيعة: التهام ومُلتَهم. لقد كان ماركس بشيء من السخرية، دارْوينيًّا اشتراكيّا: ما كان الداروينيّون الاشتراكيّون يمجّدونَ ويرغبون في الفعل طبقا له، هو في نظر ماركس، السلبيّةُ التي ينبعث فيها إمكانُ نسْخها ورفعها. ثمّة موضع في **أصول الاقتصاد السياسيّ** لا يترك أيَّ مجال للشكّ في الطبيعة النقديّة لتصوّره للتاريخ الطبيعيّ: «بيد أنّه بقدر ما يظهّر سارُ تلك الحركة بصفته سيرورة اجتماعيّةً، وبقدر ما تنتُج اللحظاتُ الفرديّةُ لتلك الحركة عن الإرادة الواعية والغايات الجزئيّة التي للأفراد، تظهّر الجملةُ الشاملةُ للسيرورة بصفتها ترابطا موضوعيًّا ينشأ طبيعيًّا؛ ومع أنّه ينتُج عن تفاعل الأفراد الواعين، لكنّه لا يكمن في وعيهم، ولا يُدرَج ضمن الأفراد، بصفته كلاًّ.»(٥٠) إنّ لمثل هذا المفهوم التاريخيّ للطبيعة جدليّتَه التي يختصّ بها. فالشرعيّة الطبيعيّةُ للمجتمع هي إيديولوجيا، طالما أُقنِمَتْ معطًى طبيعيّا لا يتغيّر. لكنّ الشرعيّة الطبيعيّة فعليّةٌ من جهة ما هي قانونُ حركة المجتمع اللاواعي كما يتعقّب **رأس المال** الفحصَ عنه، من تحليل شكل السلعة إلى نظريّة التدهوُر، في سياق فنومينولوجيا الرّوح المضادّ. إذْ أنّ تعاقب شتّى الأشكال الاقتصاديّة المقوّمة قد تحقّق على منوال تعاقب الأنواع الحيوانيّة التي تترعْرع فتنقرض على مرّ ملايين السنين. و«النزوات

اللاهوتيّة للسلعة» في الفصل الذي يتعلّق بالفيتيشيّةِ، إنّما هي تهكّم من الوعي الزائف الذي يعكس في نظر المتعاقدين، العلاقة الاجتماعيّة لقيمة التبادل باعتبارها خاصيةً للأشياء في ذاتها. ولكنّها تصدُق أيضا بقدر ما يصدُق أنّ ممارسة العبادة الدمويّة للأوثان في السابق، كانت بالفعل ساريةً. ذلك أنّ الأشكال المقوِّمة للجمْعنة ومن بينها المخادعة والتزييف، تثبتُ تفوّقها اللامشروطَ على البشر كما لو كانت من قبيل العناية الإلهيّة. والجملة التي تقول إنّ النظريّات ستصير قوّة فعليّةً لو اغتنمتْها الجماهير، إنّما تصدُق بعدُ على البنى التي تسبق كلَّ وعي زائف وتُثبتُ إلى يوم الناس هذا ومن حيث طغيانُ السطوة الاجتماعيّة، هالتَها غيرَ المعقولة، طابعَ الطابو الدائمَ، الطوقَ السحريَّ المتقادم. لقد كان شيء من هذا قد خطر ببال هيغل: «لكن إجمالا، من الجوهريّ بإطلاق ألاّ يُعتبر الدستورُ وإنْ نشأ في الزمان، صنيعةً، لأنّه بالأحرى وعلى الإطلاق، كائنٌ في ذاته ولذاته، ولا بدّ لذلك أن يُؤخَذَ على أنّه الإلهيّ والدائم، ما يتنزّل فوقِ دائرة المصنوع.»[٥١] ومن ثمّ، يوسّع هيغل مفهومَ 'طبيعيّ'[*] لينطبق على ما كان يحُدُّ في السابق، المفهوم المضادَّ لـ'ما يوضَع'[**]. فالـ«دستور»، اسمُ العالَم التاريخيِّ الذي كان قد وسّطَ لاموسوطيّةَ الطبيعةِ كلِّها، إنّما يعيّن عكسيًّا، دائرةَ التوسيط التي هي تحديدا الدائرةُ التاريخيّةُ، بما هي طبيعة. ويقوم المنقلَب الهيغليُّ على السجال المونتيسكيّ ضدّ نظريّات العقْد السياسيّ الدارجة آنئذٍ التي تجهل منذ العصر القديم، التاريخَ: لم تنشأ مؤسّسات الحقّ السياسيّ عن أيّ فعل إراديّ واع للذوات. لكنّ الرّوح بصفته طبيعة ثانيةً، هو سلب للرّوح، وهذا يصدُق بأكثر جذريّة كلّما تعامى وعيه

(*) وردت باليونانيّة: φύσει

(**) وردت باليونانيّة: θέσει

الذاتيُّ عن ربوّه الطبيعيّ. هذا ما يحدث مع هيغل. فروح العالَم عنده هو إيديولوجيا تاريخ الطبيعة. وعنده يعني روح العالَم بمقتضى عنفه، تاريخَ الطبيعة. ومن ثمّ تصير الهيمنةُ مطلقةً، مسقَطةً على الكينونة نفسِها التي هي ههنا، الرّوحُ. إلاّ أنّ التاريخَ، تفسيرَ شيء مّا يُفترض أنّه يكون دائما، يستفيد صفةَ ما يعرى من التاريخ. فهيغل ينتصر لجهةِ ما هو في التاريخ ثابت لا يتحوّل، للهو هو ولتطابق السيرورة، التي بها ستُنقَذ الجملةُ الشاملة للتاريخ. كذلك ينبغي اتّهامه من دون أيّ استعارةٍ، بميثولوجيا التاريخ. إذ أنّه بلفظتيْ «روح» و«مؤالفة» يُنكِّر الميثوسَ الخانقَ: «ما يكوّن طبيعةَ العرَضيِّ يلمّ به العرضيُّ، وهذا المصيرُ هو من ثمّ تحديدا، الضرورةُ. وفضلا عن ذلك، المفهوم والفلسفةُ يمحوان منظورَ العرضيّة الصرفِ ويتعرّفان فيها بما هي الظاهرُ، إلى ماهيّتها، أي إلى الضرورة. لا بدّ أن يوضع المتناهي، المُلكُ والحياةُ، بصفته عرَضيّا، لأنّ هذا هو مفهوم المتناهي. ولهذه الضرورةِ من جانبٍ، شكلُ العنف الطبيعيّ، فكلّ متناه هو فانٍ زائل.»(٥٢) هذا لا يغاير في شيء ما علمّته الميثاتُ الغربيّةُ البشرَ في خصوص الطبيعة. وطبقا لتلقائيّةٍ آليّة لا تستطيع فلسفةُ التاريخ أن تفعل معها أيَّ شيء، يستشهد هيغل بالطبيعة وبالعنف الطبيعيّ أنموذجيْن للتاريخ. لكنّهما يثبُتان في الفلسفة، لأنّ الرّوح الذي يضع التطابقَ يتطابق مع الطوق السحريّ للطبيعة العمياء، من حيث ينفيه. وهيغل إذ حدّق في الهاوية، رأى في الفعل التاريخيّ الأساسيّ وفي فعل الدولة، طبيعةً ثانيةً، غير أنّه بتواطؤ ملعونٍ مع هذه، قد مجّد في ذلك، الطبيعةَ الأولى: «أرضيّةُ الحقّ(*) إنّما هي بعامّة، الروحيُّ، أمّا منزلتُه الأقربُ ومبتدأُه ففي الإرادة التي هي حرّةٌ، على نحوٍ أنّ الحريّةَ تكوّن جوهرَه وتعيينَه، وأنّ منظومةَ الحقّ هي

(*) الحقّ ههنا بالدلالة القانونيّة–السياسيّة.

ملكوت الحرّية إذ تتحقّق فعليًّا، عالَمُ الرّوح الذي يُنتجه من نفسه، بصفته طبيعةً ثانيّةً.»[٥٣] لكنّ الطبيعة الثانيةَ[٥٤] التي استُؤنف العمل بها من جديد لأوّل مرّة في **نظريّة الرواية** للُوكاتش، تبقى سلبيَّ الطبيعة التي يمكن على نحوٍ مّا، أن تُتفكَّرَ طبيعةً أولى. ما لا يُنتَج على الحقيقة إلاّ باعتباره ما يُوضع إن لم يكن عن طريق الأفراد فعلى الأقلّ عن طريق ترابطهم الوظيفيّ، إنّما يجرّ إليه علاماتِ ما يجري بالنسبة إلى الوعي البرجوازيِّ، مجرى الطبيعة والطبيعيّ. فلا شيء ممّا سيكون في الخارج، ما زال يظّهر لهذا الوعي؛ وبمعنى مّا أيضا، لم يعُد يوجد بالفعل شيء في الخارج، ولا شيءَ يطاله التوسيطُ الكونيّ. لذلك، ما ينحبس في التوسيط يصير لنفسه، غيْريَّتَه: ظاهرة أوّلانيّةٌ للمثاليّة. إذ أنّه كلّما استحوذت الجمْعَنةُ بشكل لا رادّ له، على جميع لحظاتِ اللاموسوطيّة الإنسانيّة والبيْإنسانيّة، صار أكثر امتناعا تذّكرُ أنّ هذا الانشباكَ نتاجُ صيرورة؛ وغدا وهمُ الطبيعة ممّا لا مناص منه. فمع تماسُف التاريخ من الطبيعة، يتقوّى هذا الوهمُ: تصير الطبيعةُ الرمز القهّارَ للحبس. لقد عبّر ماركس الشابّ عن التلازُب المتّصل للّحظتيْن، بقوّةٍ قصوى من شأنها أن تُقضّ مضجع الماديّين الدغمائيّين: «لا نعرف إلاّ علما وحِدا هو علم التاريخ. ويمكن أن يُعالَج التاريخُ من منظوريْن، ويقسَّم إلى تاريخ الطبيعة وتاريخ البشر. لكن لا يمكن الفصل بين الجانبين، فطالما أنّه يوجد بشر، تاريخ الطبيعة وتاريخ البشر كلاهما شرطٌ للآخر.»[٥٥] وعليه، المقابلة التقليديّة بين الطبيعة وبين التاريخ، هي صادقة وكاذبة؛ صادقة من حيث تعبّر عمّا حدث للحظة الطبيعة؛ وكاذبة من حيث تكرّر من باب التقريظ، ما يحجبه التاريخ عن نفسه، ربوّا طبيعيًّا، حجْبًا يقوم على بنائه المفهوميّ بَعْديًّا.

يوجد أيضا، في التميز بين الطبيعة وبين التاريخ، تعبيرٌ عن تقسيم العمل ذاكَ الذي يُسقط بلا تروّ وبكيفيّة لا رادّ لها، المناهج العلميّةَ على الموضوعات. وفي خصوص المفهوم اللاتاريخيّ للتاريخ الذي تتعزّز به الميتافيزيقا التي بُعثت من جديد زورًا، المفهومَ الذي تعظّمه في ما تسمّيه تاريخانيّةً، سيتعيّن بيان التطابق بين تفكير أنطولوجيٍّ وبين تفكير طبيعانيٍّ يحرص التفكير الأنطولوجيُّ على التماسف منه. إذا صار التاريخُ البنية الأنطولوجيّة الأساسيّةَ للكائن، بل الصفةَ الخفيّة(*) للكينونة نفسها، فإنّه بما هو تغيُّرٌ يُعتبَر ثابتا، محاكاةٌ لديانة الطبيعة التي لا يمكن الخروج منها. وهذا ما يسمح إذّاك، بنقل ما هو محدَّد تاريخيًّا وتحويله كيفما نشاء، إلى ثابت، ومن ثمّ التستُّر فلسفيّا، على التصوّر المبتذل الذي مفاده أنّ العلاقات التاريخيّة تمثُل في العصر الحديث، باعتبارها علاقات طبيعيّة، كما كانت تمثُل في السابق على أنّها من مشيئة الله: محاولةٌ من بين محاولات أيْسَنة الكائن. وعليه، الدعوى الأنطولوجيّةُ في تعدّي التباين بين الطبيعة والتاريخ، هي مزعم باطل. فالتاريخانيّةُ التي تُجرَّد ممّا هو كائنٌ تاريخيّا، تتزحلف فوق ألَم التضادّ بين الطبيعة والتاريخ الذي لا ينبغي من جانبه، أنطَجَتُه. حتّى في هذه، الأنطولوجيا الجديدةُ هي نصيرٌ سرّيٌّ للمثاليّة، فتردّ مرّة أخرى، اللامتطابقَ إلى التطابق، وتمحو ما يتعارض دوما مع المفهوم، من حيث فرْضُ أنّ مفهومَ التاريخانيّة هو حمّال للتاريخ، بدلا من التاريخ نفسه. لكن تُدفع الأنطولوجيا لتتحوّل إلى عمليّة إيديولوجيّة، عمليّة المؤالفة في الرّوح، لأنّ العمليّة الفعليّة كانت قد أخفقت. فالعرَضيّة التاريخيّةُ والمفهومُ يتعارضان بلا هوادة، بقدر ما يكونان متشابكيْن لا

(*) وردت باللاتينيّة: qualitas occulta

فصل بينهما. ذلك أنّ الاتّفاق هو المصير التاريخيُّ للفرديّ، الذي يعرى من المعنى، لأنّ السيرورة التاريخيّةَ نفسها، تبقى ذاك الذي كان قد اغتصب المعنى. ولا يقلّ عن ذلك مخادعةً السؤالُ عن الطبيعة بما هي أوّلٌ بإطلاق، لاموسوطٌ صرْفٌ بإزاء توسيطاته. ما يتعقّب السؤالُ الفحصَ عنه، إنّما يضعه ضمن الشكل المراتبيّ للحكم التحليليّ الذي تتحكّم مسلّماتُه في كلّ ما يتبع، ومن ثمّ يكرّر السؤالُ العمهَ الذي يسعى إلى التخلّص منه. بعد أن يكون التمييز بين 'الثيسِيْ' وبين 'الفوسيْ' قد وُضع، يمكن أن يسيّله التفكّرُ، ولا يمكن أن يُنسَخ. والحقُّ أنّ هذا التقسيم الثنائيّ سيحوّل عن غيرِ تروٍّ ومن باب التهوينِ، السيرورة التاريخيّة الجوهريّةَ إلى مجرّد ضميمةٍ، وسيساعد أيضا من جانبه على تنصيب ما لم يتصيّرْ باعتباره ماهيّةً بعينها. بدلا من ذلك، سيكون من همّ التفكير أن يرى في كلّ طبيعةٍ وكلٍّ ما يتقرّر بما هو كذلك، تاريخا، وفي كلّ تاريخ، طبيعةً، وأن «يتفهّم الكينونة التاريخيّةَ نفسَها في تعيُّنيّتها التاريخيّة القصوى، وحيثُ تكون الأشدَّ تاريخيّةً، بصفتها كينونة طبيعيّةً، أو يتفهّمَ الطبيعةَ حيث تبدو بما هي طبيعةٌ على أنّها قد تكتّلت في أعمق أعماقها، بصفتها كينونةً تاريخيّة»[٥٦]. إلاّ أنّ اللحظةَ التي تصير فيها الطبيعة والتاريخ متقايسيْن، هي لحظةُ الخراب؛ هو ذا الاكتشاف المركزيُّ لبنيامين في **أصل الدراما الألمانيّة**، حيث يقول إنّ شعراء الباروك يتصوّرون الطبيعةَ «بصفتها خرابا أزليًّا كانت النظرةُ الميلانخوليّةُ لذلك الجيل قد تعرّفت فيه دون سواه، إلى التاريخ»[٥٧]. وليست هذه نظرتَهم دون سواهم: ما يزال التاريخ الطبيعيُّ ناموسَ التأويل الفلسفيّ-التاريخيّ: «حين يهلّ التاريخ مع المسرح الدراميّ، على الركح، فإنّه يمثُل بصفته كتابةً. على الوجه الذي للطبيعة، ينتقش 'التاريخُ' ضمن علامات الخراب. ومن ثمّ تحضر فعليّا الفيزيونيميا المجازيّة للطبيعة-التاريخ التي يمُشهِدُها المسرح الدراميُّ، بصفتها

خرابا.»[٥٨] إنّه تحويلُ الميتافيزيقا إلى تاريخ. فالتاريخ يُدنْيِنُ الميتافيزيقا ضمن المقولة المُدنيَنة بإطلاق، أعني مقولة الانهيار. وتؤوّل الفلسفة تلك العلامات المدوَّنةَ بما هي النذير الذي ما ينفكّ يتجدّد، في أدقّ دقائقها، وفي بقاياها التي حطّمها الانهيارُ وتحمل دلالاتٍ موضوعيّة. لم يعُد ممكنًا أيُّ إدّكارٍ للتعالي، ما عدا الذي بمقتضى الخراب؛ ولا يظّهر الأزلُ بما هو كذلك، بل محطَّماً بواسطة الأكثر زوالا. إذا كانت الميتافيزيقا الهيغليّةُ تساوي على سبيل التجْليّةِ، بين حياة المطلق وبين الجملة الشاملة لخرابِ كلِّ متناهٍ وتبدُّدِه، فإنّها في الآن نفسه، تحدّق بعضَ تحديقٍ في ما أبعدَ من الطوق السحريّ الذي تلتقطُه وتعزّزه.

III
تأمّلاتٌ في الميتافيزيقا

١
بعد أوْشفيتْس

لم يعُد من الممكن إثباتُ أنّ اللامتغيِّرَ هو حقيقةٌ والمتحرّكَ ظاهرٌ زائل، أعني السيّانيّةَ القائمةَ بين المتزّمن وبين الأفكار الأزليّة، حتّى وإن توخّى المرءُ الفهمَ الهيغليَّ الجَسورَ للكائن المتزمّن من حيث يخدُم بمقتضى الانتفاء المحايث لمفهومه، الأزليَّ الذي يعرض ضمن أبديّة الانتفاء. ذلك أنّ أحد الدوافع الصوفيّة التي تدَنْيَنت ضمن الجدليّة، كان يقوم على الوزن المعتبَر الذي لمُداخلة العالَم، للتاريخيّ، بالنسبة إلى ما كانت الميتافيزيقا التقليديّة قد أظهرتْه بصفته تعاليا، أو على الأقلّ بكيفيّة أقلّ غنوصيّةً وراديكاليّةٍ، بالنسبة إلى موقف الوعي من المسائل التي حملها ناموس الفلسفة على الميتافيزيقا. فالشعور الذي اشتدّ بعد أوشفيتسْ، ضدّ كلّ إثباتٍ لإيجابيّة الكائن، باعتبارِ ذا الاثباتِ ثرثرةً وجورا على الضحايا، الشعورَ الذي يتعارض مع أن يُستعْصَر من مصيرهم أيُّ معنى وإنْ كان مَحْلاً، كانت له لحظةٌ موضوعيّةٌ بعد الأحداث التي جعلت محلَّ سخريةٍ بناءَ معنى للمحايثة يُشعّ تعاليًا يوضع إيجابيًّا. مثْل هذا البناء سيستحْسن السلبيّةَ المطلقةَ، وسيكون له فيها إيديولوجيًّا، سهمٌ يحوّلها إلى حفظ بقاءٍ هو فضلا عن ذلك، متضمَّنٌ

بالفعل في مبدإ المجتمع القائم إلى أن يدمّر نفسَه بنفسه. لقد كان زلزال لشبونة كافيا ليُشفى فولتير من ثيوديسا لايبنيتس، ولم يكن لكارثة الطبيعة الأولى التي يمكن للفرد أن يُحيط بها، وزنٌ، مقارنةً بالثانية، بالكارثة الاجتماعيّةِ التي تتأبّى على الخيال البشريّ من حيث مهّدت للجحيم الفعليّ استغلالا للشرّ الذي في الانسان. إنّ القدرة على الميتافيزيقا مشلولةٌ لأنّ ما حدث قد حطّم بالنسبة إلى الفكر الميتافيزيقيّ التأمّلانيّ، قاعدةَ الانسجام مع التجرُبة. ومرّة أخرى، تنتصر من دون الإفصاح عن ذلك، الثيمةُ الجدليّةُ لانقلاب الكمّ نوعيّةً. مع إبادة الإدارة للملايين، صار الموتُ إلى ما لم نكن قطُّ لنخشاه على هذا الشكل. فلم تعُد ثمّة أيّ إمكانيّةٍ ليهلّ الموتُ في التجرُبة المعيشة للأفراد بصفته ما يتناغم بأيّ كيفيّة كانت، مع مجرى تلك التجرُبة. يُسلَب الفردُ ملكيّةَ آخِر ما تبقّى له وأكثره بؤسا وفقرا. أنّه ليس الفردُ هو الذي كان يموت في المعسكرات، بل النسخةُ، فهذا ما يجب أن يؤثّر أيضا في كيفيّة موتِ أولئك الّذين نجوا من التدابير والإجراءات. فالإبادة الجماعيّةُ هي الإدماج المطلقُ الذي يتهيّأ حيث يُساوى بين البشر، ويروَّضون كما كان يُقال في صفوف الجيش، إلى أنْ يُبادوا بالدلالة الحرفيّة للّفظ، وفي هذا تزييفٌ لمفهوم عَدامتِهم بالتمام. إنّ أوْشفيتس إثباتٌ لمقولة المطابقة المحض بما هي موت. والقول البيّن في نهاية **لُعبة** لبيكيت، بأنّه لم يعُد يوجد البتّة ما يُخشى كثيرا، هو ردُّ فعل على ممارسةٍ كانت قد بدأت فعلاً في المعسكرات، الممارسةَ التي يكمن غائيًا، إعدامُ اللامُطابق في مفهومها الذي كان في السابق شريفا. ومن ثمّ، السلبيّةُ المطلقة متوقّعةٌ، ولم تعُد تفْجَأ أحدا. ذلك أنّ الخوف كان مرتبطا بمبدإ الفردَنة(*) للمحافظة على الذات الذي يلتغي بمقتضى نتيجته. ما كان يقوله

(*) وردت باللاتينيّة: principium individuationis

الساديّون في المعسكر، لضحاياهم: غدا ستتبخّر من هذه المِدخنة في السماء، يعني سَواءَ حياةِ كلّ فرديٍّ، سواءً يفضي التاريخُ إليه: فهو في حريّته الشكليّة، يمكن استهلاكُه واستبدالُه بقدر ما هو كذلك تحت أقدام القتَلة. لكن بما أنّ الفرديّ في العالَم الذي قانونُه هو المنفعة الفرديّة الكونيّةُ، ليس له البتّة سوى تلك الذات التي صارت سَواءً، فإنّ تحقّق النزعة المألوفة منذ وقت طويل، هو في الآن نفسه، الأكثر هوْلا؛ فلا يمكن الخروج منه بقدر ما لا يمكن الخروجُ من سياج الأسلاك المُكهْرَبة للمعتقل. وللألم الدائم الحقّ في التعبير بقدر ما أنّ للمعذَّب الحقَّ في الصياح؛ لذلك يمكن أن يكون كاذبا القولُ إنّه بعد أوشفيتسْ، لم تعُد ممكنةً كتابةُ الشعر. لكن ليس كاذبا السؤالُ الأقلّ ثقافيّةً الذي يتعلّق بمعرفةِ ما إذا كان ما يزال بإمكان المرء بعد أوشفيتسْ، أن يحيا، وهل يحقّ هذا كليًّا لذلك الذي نجا منه بالعرَض وكان من الوارد أنّه سيتعيّن قتْلُه. فبقاؤه على قيد الحياة يقتضي بعدُ البُرودَ، المبدأَ الأساسيَّ للذاتيّة البرجوازيّة، الذي من دونه ما كان أوشفيتس ليكون ممكنا: ما أشدَّ ذنبَ مَن نجا. ففي المقابل، تراوده أحلامٌ كأنّه ذاك الذي ما كان ليبقى البتّة على قيد الحياة، بل سيكون قُتل بالغاز في ١٩٤٤، ولن يقضي بالتالي كامل وجوده إلاّ في الخيال، اصّعَادَ رغبةٍ مجنونة لمقتولٍ مُذ عشرين سنةً خلت.

ليس نادرا أنّ المتروّين والفنّانين يلحظون شعورا بأنّهم ليسوا حاضرين ههناك بالتمام وبأنّه لا سهم لهم في مجاراةِ ما يحدُث، كما لو أنّهم ما كانوا قطُّ ليكونوا أنفسَهم، بل رهطا من المُشاهدين. هذا ما يصدُم الآخرين من أوجُهٍ شتّى؛ وعلى هذا أسّس كيركيغارد سجالَه ضدّ ما كان أسماه بالدائرة الاستطيقيّة. غير أنّ نقد الشخصانيّة الفلسفيّة يناصرُ واقعةَ أنّ لذلك الموقف من اللاموسوط، الموقفَ الذي ينكر كلّ نهْج وجوديّ، حقيقتَه الموضوعيّة في لحظةٍ تفضي إلى ما أبعد من

انعماءِ دافع المحافظة على الذات. إنّه في «ليس الأمر البتّة بهامّ إلى ذلك الحدّ» الذي يتكتّل بالطبع طوْعا، مع البرود البرجوازيّ، ما يزال بوُسْع الفرد أن يستبطنَ على النحو الأمثَل ومن دون وجَلٍ، بُطلان الوجود. ما هو لاإنسانيٌّ في ذلك، القدرةُ على التماسُف والارتفاع في المشاهدة، هو تحديدا في نهاية المطاف، الإنسانيُّ الذي ينتفشُ أمامه الإيديولوجيّون. ليس يخلو من الاحتمال أنّ ذلك القَسْمَ الذي يسلك على هذا النحو، هو الخالد. أمّا المشهد الذي مدّ فيه شافْ وهو في طريقه إلى المسرح، بطاقةَ هويّته لمتسوّل ثمّ أضاف على عجَلٍ، قائلا: «صحافة»، فيخفي تحتَ التهكُّم الوقح، وعيًا بعينه. هذا ما سيساهم في توضيح وضعٍ قائمٍ كان يُدهش شوبنهاور: أنّ الانفعالاتِ غالبا ما تكون ضعيفةً ليس بالنظر إلى موت الآخرين، بل أيضا إلى موتنا الخاصّ. ولا ريب أنّ البشر هم بلا استثناء، أسرى، ولا أحد ما يزال قادرا على المحبّة، ولذلك قلّما يرى أحدهم أنّه محبوب. لكنّ موقف المشاهد يعبّر في الوقت نفسه، عن الشكّ التالي: كيف يمكن أن يكون كلُّ هذا، والحال أنّه مع ذلك ليس للذات التي ترى نفسَها في انعمائها، عزيزةً، سوى ذلك العوَز وذلك الطابَع الزائل الذي يختصّ به الحيوان في انفعالاته. داخل الطوق القاهر، للبشر أن يختاروا بين طمأنينةٍ إجباريّة، عنصرٍ استطيقيٍّ يتنزّل وهَناً، وبين بهيميّةِ المتورّط. وكلاهما حياةٌ زائفة. بيد أنّه سيَلزم كلاهما أيضا لبلوغ طلاقةٍ(*) وتعاطفٍ حقيقيّين. إنّ الغريزة المُذنبة التي تدفع إلى المحافظة على الذات، بقيت قائمةً، ولعلّها تقوّت تحديدا مع التهديد الدائم أيّامَ الناس هذه. غير أنّه يجب أن ترتاب المحافظةُ على الذات في أنّ الحياةَ التي تثبُتُ فيها، قد تصير إلى ما يجعلها ترتجف، وقد تغدو شبحا، عنصرا من عالَم الأرواح

(*) وردت بالفرنسيّة: désinvolture

يتملاّه الوعي اليقِظ فيعتبره غيرَ موجود. إنّ ذنبَ الحياةِ الذي يسلُب من جهة أنّ الحياة واقعةٌ محضٌ، أنفاسَ حياة أخرى، لم يعُد من الممكن أن يأْتلف مع الحياةِ، طبقا لإحصائيّةٍ تُتمّم عددا هائلا من المقتولين بعدد ضئيل من الناجين، كما سيكون ذلك متوقَّعا مع حساب الاحتمال. وما ينفكّ هذا الذنبُ يعيد إنتاجَ نفسه، لأنّه لا يمكن أن يمثُل للوعي بالتمام في أيّ لحْظ عيْن. هو ذا دون سواه، ما يُلزم بالفلسفة. وفي هذا تتعنّى الفلسفةُ صدمةً من حيث أنّه كلّما تغلْغلَت عميقا وبأكثر قوّة، تبدّت لها الريبةُ في أنّها قد ابتعدت عمّا هو كائنٌ وكما يكون؛ ولو فرضنا أنّ الماهيّة كُشفت، ستكون الحدوسات الأكثرُ سطحيّةً وابتذالا على حقٍّ ضدّ تلك التي تستهدف الماهيّةَ. هذا ما يُلقي نورا وهّاجا على الحقيقة. ومن ثمّ، يشعر النظرُ التأمّلانيُّ بأنّه واجبٌ معيَّنٌ أنْ ينزّل خصمَه، الرأيَ المشترَك(*)، منزلة المعدِّل والمصحِّح. فالحياةُ تغذّي هول الشعور الدفينِ بأنّ ما يجب التعرّفُ عليه سيشابه ما هو تَفِهٌ مبتذَلٌ(**)، بدلا من أنْ يشابه ما هو ارتقاءٌ؛ ومن الممكن أن يتأكّد هذا الشعور الدفين حتّى في ما أبعد من المبتذَلِ، والحال أنّ الفكر لا يجد مع ذلك، سعادتَه، الوعدَ بحقيقته، إلاّ في الارتقاء. لو كانت للمبتذَل الكلمةُ الفيصل، لكان حقيقةً، ولأُذِلّت من ثمّ، الحقيقةُ. إذ أنّه مِن الممكن أن يكون الوعي المبتذَل كما يجد عبارتَه نظريًا، في الوضْعانيّة والاسْمانيّةِ الطائشتيْن، أقربَ إلى تطابق الشيء والفكرةِ بخاصّة(***)، منه إلى الوعي السامي الذي هو أصدقُ في سياق استخفاف شنيعٍ بالحقيقة، من الوعي الأعلى، اللهُمّ إلاّ إذا افتُرض فلاحُ مفهومٍ للحقيقةِ مغايرٍ لمفهوم التطابق. وإنّه في إطار مثل هذه

(*) وردت بالإنجليزيّة: common sense

(**) وردت بالإنجليزية: down to earth

(***) وردت باللاتينيّة: adaequatio rei atque cogitationis

الحقيقة المغايرةِ، يصدُق استحثاث الميتافيزيقا على درْكِ أنّها لن تنجح إلاّ حين تتذلّل. وليس هذا أقلَّ ما يحثّ على المرور إلى الماديّة. وبإمكان المرء أنّ يتعقّب الميلَ إلى ذلك المرور، من ماركس الهيغليّ إلى بنيامين في إنقاذه للإستقراء؛ وأمّا ذروتُه فيُفترَض أن تكون في أعمال كافكا. إذا كانت جدليّةٌ سلبيّة تقتضي التفكُّرَ الذاتيَّ للتفكير، فهذا يتضمّن أنّه لكي يكون التفكير صادقا على الأقلّ اليومَ، لا بدّ له أيضا أن يفكّر ضدّ نفسه. وإذا لم يتقايسْ والخارجيَّ الأقصى، وما يتفلّتُ من المفهوم، فإنّه يكون مسبَّقا، على شاكلة الموسيقى المصاحبة التي كان الإسْ إسْ يحبّون أن يُزمِّلوا بها صيحاتِ ضحاياهم.

٢
الميتافيزيقا والثقافة

لقد فرض هتلر على البشر في وضعِ انعدامِ حرّيتهم، أمرا قطعيّا جديدا: أن يفكّروا ويفعلوا على نحوِ ألاّ يتكرّرَ أوشفيتْس، وألاّ يحدث أيُّ شيء يشبهه. هذا الأمر عصيٌّ على تأسيسه كما كان في السابق، الطابعُ المعطى للأمر الكنطيّ. وسيكون دنَسا لو عولج استدلاليًّا: ففيه تنعطي للشعور جسديًّا، لحظةُ الانبثاق في الإتيقيّ. جسديّا، لأنّها الهولُ وقد صار عمليًّا أمام الألم الذي لا يُطاق جسديّا والذي كان الأفراد عرضةً له، حتّى بعدَ أن تأهّبت الفرديّةُ بما هي شكلُ تفكّرٍ روحيٍّ، للزوال والأفول. لا تبقى الأخلاق قائمةً إلاّ ضمن دافع بلا زينةٍ يخصّ الماديّة. فمجرى التاريخ يتأدّى ضرورةً بما كان تقليديًّا، ضديدَ الماديّةِ اللاموسوطَ، أعني الميتافيزيقا، على الماديّة. وما كان الرّوح يتباهى في السابق، بتعيينه وبنائه، صنوًا له، إنّما يتحرّك صوبَ ما ليس هو بصنوٍ للرّوح؛ صوبَ ما يفلت من هيمنته وما به تتبدّى هذه الهيمنةُ شرّا مطلقا. إنّ الطبقة البدنيّةَ والبعيدة عن الحسّ التي للحيّ هي

مسرح للألم الذي أحرق بلا مواساةٍ، في المعسكرات، كلَّ ما للرّوح من أسباب السكينة، وموْضعتَه التي هي الثقافة. ومن ثمّ، السيرورةُ التي انحرفت من خلالها الميتافيزيقا بشكل لا رادَّ له، وانتقلت إلى نقيض ما تُصوُّرت لأجله في السابق، قد بلغت نقطةَ استهْرابها. أمّا كم كانت الميتافيزيقا تتسلّل إلى أسئلة الكيان الماديّ، فهذا ما لم تستطع الفلسفةُ منذ هيغل الشابّ، كبتَه، طالما أنّها لم تبع نفسَها للتهْويمات الرسميّة. وتستشعر الطفولةُ شيئا من ذلك في الافتتان الذي يصّاعد من منطقة السَلخ، والجيفة، والرائحة الكريهة والرطبة للتعفّن، ومن العبارات القبيحة التي تتعلّق بهذه المنطقة. سطوةُ هذا الحقل لا ينبغي أن تقلّ في اللاوعي، عن سطوة الجنسانية الطفوليّة؛ فكلتاهما تتداخلان في التثبيتِ الشرجيّ، ولكنّهما يعسُر أن تكونا عينَ الشيء الواحد. ههنا تهمس للأطفال معرفةٌ لاواعيةٌ بأنّ الأمر سيتعلّق بما تكبتُه التنشئة الحضاريّةُ: أنّ الوجود الفيزيقيَّ البائس يستعر لأجل المصلحة العليا التي لا تكاد تُكبَتُ، لأجل ما هو وإلى أين. مَن سيتمكّن من تذكّر ما تملّكه حين سمع عبارتيْ «حفرة الجثث» و«مسْلخ الخنازير»، سيكون ولا ريبَ أقرب من العلم المطلق عند هيغل، على غير ما يجري في الفصل الذي يعد فيه القارئَ بهذا العلم لكي يمنعه عنه باسْتعلاء. ما ينبغي تفنيدُه نظريًّا هو إدماج الموت الفيزيقيّ ضمن الثقافة، لا باسْم الماهيّة الأنطولوجيّة المحض للموت، بل باسم ما تعبّر عنه نتانةُ الجثث، والمخادعة التي تنطوي عليها تجْليتُها جثامينَ. كان مالكُ فندق يُدعى آدم، يقتل بهراوةٍ ونصْبَ عيني الطفل الذي كان يحبّه، فئرانا كانت تجتاح البهوَ من ثقبٍ؛ وإنّه على صورة آدمَ ابتكر الطفلُ صورةَ الانسان الأوّل. أنّ هذا يُنسى وأنّ المرء لم يعُد يفهم ما شعر به ذاتَ مرّةٍ أمام سيّارةِ محشَر الكلاب، فذلك هو انتصار الثقافة وخيْبتُها. إذ أنّه ليس بوسعها أن تحتمل ذكرى تلك المنطقة، لأنّها ما تنفكّ تقتدي بآدم

الطاعنِ في السنّ، وفي هذا تحديدا، تتنافى مع المفهوم الذي لها عن نفسها. فهي تمقت النتانةَ لأنّها تنتُن؛ ولأنّ قصْرَها كما يرد في موضعٍ عظيمٍ لبريشتْ، شُيّدَ على بِراز الكلاب. بعد سنوات من كتابة ذلكَ الموضع، برهن أوشفيتسْ على خيبة الثقافة التي لا مشاحّة فيها. أنّه كان ممكنا أن يحدثَ هذا في وسط سارٍ ذلك التقليد من الفلسفة والفنّ والعلوم المستنيرة، فهذا لا يعني فقط أنّ هذا التقليدَ والفكر لم يستطيعا التأثير في البشر وتغييرَهم. ذلك أنّه في تلك الفروع، وضمن دعواها المفخَّمة في الاستقلاليّة، تسكن اللاحقيقةُ. فكلّ ثقافة بعد أوشفيتسْ، بما في ذلك نقدُها المستعجَل، ليست سوى ركام زِبلة. ومن حيث استُصلحت في مشهدها من دون مقاومة، بعد الذي حدَث، صارت بالتمام الإيديولوجيا التي كانت بالقوّةِ، منذ أن استباحت لنفسها في تقابُلٍ مع الوجود الماديِّ، أن تبثّ فيه النورَ الذي يمنعه عنها الفصلُ بين الفكر وبين العمل البدنيّ. مَن يدافع عن حفظ ثقافة مذنبة وبائسة بشكل جذريّ، يتحوّل إلى نصير للعدوّ، في حين أنّ من يرفض الثقافة يساهم بلا وسيطٍ، في البربريّة التي اتّضح أنّها هي الثقافةُ. حتّى الصمت لا يخرج البتّة عن هذه الدائرة؛ فهو لا يفعل غيرَ عقْلنة قصورِه الذاتيّ بإزاء وضع الحقيقة الموضوعيّة، ومن ثمّ يحطُّ منها ليحوّلها من جديد إلى كذبة. إذا كانت الدول الشرقيّةُ على الرغم من الثرثرة حول عكس ذلك، قد ألغت الثقافةَ وحوّلتها باعتبارها محضَ وسيلة للهيمنة، إلى بضاعة رديئة، فإنّه يحدث للثقافة ما تتأوّه من جرّائه، ما تستحقّ وما تنزع إليه من جانبها، جاهدةً، باسْم الحقّ الديموقراطيّ للبشر في ما يُشبههم. غير أنّ البربريّةَ الإداريّةَ لموظّفي الشرق من حيث تتفاخر بأنّها ثقافةٌ، وتحافظ على بُطلانها ومسوخِها باعتبارهما إرثًا لا يمكن أن يتبدّد، إنّما تنتهي إلى الاعتقاد أنّ واقعَها، البنيةَ التحتيّةَ، هو من جانبه أيضا بربريٌّ بقدر ما تكون بربريّةً البنيةُ الفوقيّةُ التي تهدمها حين تتسّلم

مقاليد الإدارة. في الشرق، يجوز للمرء على الأقلّ، أن يقول هذا. - لقد سجّل لاهوتُ الأزمة ما كان قد ثار عليه بكيفيّة مجرَّدة، ومن ثمّ لا طائل منها: أنّ الميتافيزيقا قد انصهرت مع الثقافة. ذلك أنّ إطلاقيّةَ الرّوح، هالةَ الثقافة، كانت المبدأ نفسَه الّذي عنّف بلا هوادة، ما كان يخدع بالتعبير عنه. فما من كلمةٍ تشي بالتبجّح، وإن كانت أيضا لاهوتيّةً، تمتلك بعد أوشفيتسْ وغيرَ مبدَّلة، أيَّ حقّ كان. والوقاحة المتضمَّنةُ في الكلمات المأثورة، تفحّصُ ما إذا كان الله يقبل بذلك وأنّه لن يتدخّل ساخطاً، إنّما هي تطبيقٌ آخر على الضحايا، للحكم الذي كان نيتشه قد أطلقه منذ وقت طويل، على الأفكار. كان أحدُهم قد صابر بكيفيّة تثير الإعجابَ، وقاوم بقوّةٍ أوشفيتسْ ومعسكراتٍ أخرى، فكان يقول بانفعال شديدٍ ضدّ بيكيتْ: لو اعتقل هذا الرجل في أوشفيتسْ، لكتب بطريقةٍ مغايرةٍ، أعني بأكثر إيجابيّةٍ، بديانة ذاك الناجي الذي يتحصّن بخندق. الناجي على حقٍّ ولكن على غير ما يظنّ؛ أمّا بيكيتْ، وأيُّ إمرئ آخَر قد يبقى سيّدَ نفسه، فسيكون حُطّم هنهاك، ومن المحتمل أنّه سيُضطرّ إلى اعتناق ديانة الخندق التي كان كساها الناجي بكلمات أراد بها أن يُلهم البشر شجاعةً: كما لو أنّ هذا سيكون وقفا على أيّ تشكّل روحيّ؛ وكما لو أنّ المشروعَ الذي يتوجّه للبشر ويتنظّم على منوالهم، لن يقصِم ظهرَهم في خصوص ما يَنشُدون، حتى وإن اعتقدوا عكسَ ذلك. هو ذا ما ننتهي إليه مع الميتافيزيقا.

٣
في الموتِ يومَ الناس هذا

هذا ما يخلع القوّةَ الإيحائيّةَ على لزوم أن نستأنف الميتافيزيقا من البداية، وأن نسأل راديكاليّا كما يُقال، ونحكّ الظاهرَ الذي تغطّي به الثقافةُ الخائبةُ ذنبَها والحقيقةَ. لكن حالما يضرب مثل هذا الهدْم

المزعوم إلى البحث عن طبقة عميقة سليمةٍ، يتآمر عندئذٍ فعليًّا، مع الثقافة التي يتباهى بهدْمها. في حين كان الفاشستيّون يَرغون ويُزبدون ضدّ الثقافة البُلشفيّة الهدّامةِ، كان هيدغر قد جعل الهدْم جديرا بالاحترام بصفته عُدّةَ تغلغُلٍ في الكينونة. فليس نقدُ الثقافة والبربريّةُ بغير متواطئيْن. وسُرعان ما خبرْنا تواطُؤَهما عمليًّا. والاعتبارات الميتافيزيقيّةُ التي ترمي إلى التخلّص من العناصر التي تكون في ثقافة تلك الاعتباراتِ، موسوطةً، إنّما تنفي العلاقةَ القائمةَ بين مقولاتها التي يُزعَم أنّها محضٌ وبين المضمون الاجتماعيّ. بقطع النظر عن المجتمع، تشجّع هذه الاعتبارات المجتمعَ على التأبُّد في الأشكال القائمة التي تحول من جانبها دون المعرفة بالحقيقة وكذلك دون تحقيقها. إنّ وثَن تجرُبة أصلانيّةٍ يخدع بقدر ما يخدع ذلك الذي يُهيَّأُ ثقافيًّا، كنزُ المقولاتِ النافذُ، ما يوضع ويُعرَض(*). أمّا المخرَج فلا يمكن أن يكون إلاّ بما يعيّن الثقافة والطبيعةَ كلتيْهما في موسوطيّتهما، الثقافة بصفتها لحافا يغطّي الزبلة، والطبيعة حتّى حيث تتصيّر صخرةً أصلانيّةً للكينونة، باعتبارها إسقاطا للمقصَد الثقافيّ الفاسد الذي يرمي مع ذلك، إلى التمسُّك في كلّ تغيُّر، بالهو هُو. حتّى تجرُبة الموت لا تكفي في هذا المضمار، باعتبارها الأقصى وما لا مريةَ فيه، وبصفتها ميتافيزيقا تشبه تلك كان ديكارت في السابق، قد استنتجها من الأنا أفكّر(**) الوهِن.

أنّ ميتافيزيقاتِ الموت تشوَّه إمّا إلى دعاية حول موت بطوليّ وإمّا إلى ابتذالِ التكرار الصِرْف لما لا يمكن إنكارُه، أعني القول إنّه لا مناص من الموت الذي يكوّن بطلانَها الإيديولوجيَّ المشترَك، فهذا ما

(*) وردت باليونانيّة: θέσει

(**) وردت باللاتينيّة: ego cogitans

يتجذّر ولا ريب، في ضعف الوعي البشريّ الذي يدوم إلى اليوم، عندما يتعلّق الأمر برباطة الجأش أمام تجرُبة الموت، وربّما بعامّةٍ، بالاستغراق فيها. ولا حياة بشريّةً تتعامل مع الموضوعات بانفتاح وحريّة، تكفي لإنجاز ما يكون ماثلا بالقوّة في فكر كلِّ إنسان. فشتّان بين هذا وبين الموت. والأفكار التي تهب معنى للموت هي قاصرةٌ مثلها مثل التي هي تحصيلُ حاصل. كلّما انتزع الوعيُ نفسَه من البهيميّة وصار لنفسه ثابتا يدوم في أشكاله، تعثّر أمام كلٍّ ما يجعل خلودَه مرتابا فيه. لقد انشبك مع التنصيب التاريخيِّ للذات روحًا، وهمُ عدم إمكان أن تضِلَّ سواءَ نفسِها. وإذا كانت الأشكال القديمة للملْكيّة تتلازم مع ممارسات سحريّة تطرُد الموتَ، فإنّ ما يطرُدُه بقدر ما تتحدّد العلاقاتُ البشريّة أكثر فأكثر بالملْكيّة، هو العقل(*) الذي يفعل ذلك بإصرار وتعنّتٍ يفوق بهما ما كانت تفعل الطقوسُ في السابق. وفي مرحلة أخيرة، يغدو الموتُ نفسُه في سياق اليأس، ملْكيّةً. فينفصل إعلاؤه الميتافيزيقيُّ عن تجرُبته. ليست ميتافيزيقا الموت الدارجةُ إلاّ تأسّيَ المجتمع القاصرَ في خصوص ما فقده البشرُ من جرّاء التغيّرات الاجتماعيّة، ما كان في السابق قد جعل الموتَ لديهم مطاقا، الشعورُ باتّحاده الملحميّ بحياةٍ ممتلئة. وفضلا عن ذلك، ما كان هذا الشعور ليُجلّي هيمنةَ الموت إلاّ بسأم الحياة وتعب الطاعن في السنّ الذي يتوهّم أنّه حُقّ عليه الموتُ لأنّ حياتَه المُنهِكةَ لم تكنْ بالفعل، حياة، وسلبت منه حتّى القوّةَ على مقاومة الموت. لكن في المجتمع المُجمْعَن، في نسْج المحايثة الكثيف الذي لا يُحلُّ، لا يحسّ البشر بالموت إلاّ باعتباره خارجيًا وأجنبيًا عليهم، من دون وهمِ اتّصاله بحياتهم. فهم لا يستطيعون أن يستوعبوا لابُدّيةَ موتهم. وتتلازم مع هذا

(*) وردت باللاتينيّة: ratio، العقل بدلالة الحُسبان أيضا.

قطعةُ أمل عارضةٌ شاردة: فالمرء طالما أنّه ليس معتوها، يخبر الموت ونذائرَه، الأمراضَ، بصفتها متنافرةً، أجنبيّةً على الأنا، لأنّ الموتَ لا يقوّم تحديدا وكما هو الحال عند هيدغر، الكائنَ بساره. ويمكن للمرء بسرعةٍ أن يؤسّس ذلك بإثباتِ أنّ الأنا لا يعدو كونَه مبدأ المحافظة على الذات الذي يقابل الموت، ولا يستطيع أن يستوعبه عن طريق الوعي الذي هو الأنا نفسُه. لكنّ تجرُبة الوعي لا تعطي إلاّ القليل ممّا يعزّز هذا الإثبات؛ فهي بالنظر إلى الموت، لا تتّخذ بالضرورة شكلَ التحدّي الذي قد يُنتظَر منها. والمقالةُ الهيغليّةُ في أنّ ما هو كائنٌ ينعدم في ذاته، لا تُثبتُها الذاتُ البتّة. أنّه لا مناص من الموت، فهذا ما يظهر أيضا للطاعن في السنّ الذي يدرك علامات الضعف والشيخوخة، على أنّها بالأحرى حادثةٌ تنتج عن تقويمه الفيزيقيّ، بملامح العرَضيّة نفسها التي للحوادث الخارجيّة النمطيّة اليوم. هذا ما يقوّي انعامَ النظر الذي يوافق تصوّرَ أوّليّة الموضوع: معرفة ما إذا كانت للرّوح لحظةُ قيمومة ذاتيّةٍ، وعدمِ الاختلاط، التي تتحرّر تحديدا حين لا يلتهم من جانبه، كلَّ شيء ولا يعيد إنتاجَ نفسه انطلاقا من انحلال الموت. فعلى الرغم من المصلحة الخدّاعة في المحافظة على الذات، سيعسُر من دون تلك اللحظة، فسْرُ قوّة المقاومة لفكرة الخلود كما لم يزل كنط يهذّبها. والآكد أنّ قوّة المقاومة هذه تبدو كما هو الحال عند تدهور الأفراد، على أنّها قد تقلّصت أيضا في تاريخ النوع. بعد انحطاط الديانات الموضوعيّة التي كانت منذ وقت طويل، قد صُدّقَتْ سرّا، وكانت قد بشّرت بكسْر شوكة الموت، صار الموت يومَ الناس هذا، كليًّا، إلى أجنبيٍّ بالتمام، من جرّاء الانحطاط المحدَّد اجتماعيّا، لكلّ تجرُبة متّصلة بعامّة.

بقدر ما لا تحيا الذواتُ حياةً مفعَمةً، يكون الموتُ مُفزعا مروِّعا. فمن حيث يحوّل الذواتِ إلى أشياء بالدلالة الحرْفيّة، تتأكّد بنفسها من

موتها الدائم، ومن تشيئةِ شكلِ الروابط التي تجمعها، تشيئةً لها فيها سهمُ مسؤوليّة. أمّا الإدماج المتحضّر للموت، الذي لا حول ولا قوّة له على الموت، ويبعث على السخرية من حيث يزيّنه، فهو تكوينُ ردٍّ فعل على ذلك المعطى المجتمعيّ، وعلى ذلك الجِوال الفظّ لمجتمع التبادل حين يسعى إلى سدّ الثُقَب الأخيرة التي تركها عالَم السلع مفتوحة. ذلك أنّ الموت والتاريخ، ولا سيّما التاريخ الجمعيّ لمقولة الفرد، إنّما يكوّنان كوكبة. إذا كان الفردُ همْلتْ قد استنتج في يوم مّا، جوهريّتَه المطلقةَ من الوعي البازغ للاَبُدِّيّة الموت، فإنّ سقوط الفرد يجرّ معه في حدّ ذاته، سارَ بناء الكيان البرجوازيّ. فيُدمَّر ما هو في ذاته، ولعلّه لذاته، باطلٌ. ومن ثمّ الهلع الدائمُ من الموت. ولم يعُد من الممكن تلطيف هذا الهلع إلاّ بكبته. فلا يمكن أن ننزع عن الموت بما هو كذلك، أو بما هو ظاهرةٌ بيولوجيّةٌ أصلانيّةٌ، التعقُّداتِ التاريخيّة[1]؛ إذ أنّ الفردَ الحمّال لتجرُبة الموت، هو مقولةٌ جدُّ تاريخيّة. والقول إنّ الموت هو هو دوْما، مجرَّدٌ بقدر ما هو كاذبٌ؛ ذلك أنّ الشكل الذي يرتضي فيه الوعيُ الموتَ، يتغيّر مع الأحوال العينيّة، مع كيفيّة موت أحدهم، وحتّى بحسب التقويم الفيزيقيّ. أمّا الموت في المعسركات فهو رعبٌ جديد: منذ أوشفيتسْ، يعني الموتُ الخوفَ ممّا هو أسوأُ من الموت. وما يفعلهُ الموت بأولئك المحكوم عليهم اجتماعيًّا، يمكن استباقُه بيولوجيًّا، عند أحبّتنا الطاعنين في السنّ؛ فليست أبدانُهم وحسب، بل الأنا الذي لهم، كلُّ ما يتعيّنون به بشرا، يتفتّت من دون مرَض ولا تدخّل عنيف. وبقيّةُ الثقة في دوامهم المتعالي إنّما تزول إن جاز القولُ، في أثناء حياتهم على الأرض: ما الذي يُفترض ألاّ يموت فيهم؟ أمّا المواساةُ التقنيّةُ التي تقول إنّه في مثل ذلك التحلُّل أو في العتَه، ستبقى نواةُ الانسان قائمةً، مواساةً لا تبالي بتلك التجرُبة، فتشي بالحماقة والخبث. وهي امتدادٌ لتلك الحكمة المتعجرفة للحانوتيّ ضيّق

الأفق: ومع ذلك، يبقى المرء دوما على ما هو عليه، وإلى ما لا نهاية له. مَن يتلفّت عمّا ينفي تحقُّقَه الممكنَ، إنّما يتكشّر في خصوص الحاجة الميتافيزيقيّة.

لكنّ الفكرةَ التي مفادها أنّ الموت سيكون الأخير بإطلاق، لا يمكن تصوّرُها. ومساعي اللغة إلى التعبير عن الموت، حتّى في المنطق، لا جدوى منها؛ من سيكون الحامل الذي يُحمل عليه أنّه قد مات الآن وهنا؟ ليست المتعة وحدها هي التي تريد طبقا لعبارة مستلهَمة من نيتشه، الأزلَ، وتتأبّى عن الزوال. لو كان الموت ذلك المطلَقَ الذي كانت الفلسفةُ تتضرّع له إيجابًا، لكان كلّ شيء بعامّة، عدَما، وحتّى تلك الفكرةُ ستُتفكّر في الخواء، فما مِن فكرةٍ ستُتفكّرُ حقيقةً بأيّ كيفيّة كانت. ذلك أنّه لحظةٌ من الحقيقة أنّها تدوم مع نواتها الزمنيّة؛ ومن دون أيِّ ديمومة لما كانت حقيقةٌ، ولاسْتغرَقَ الموتُ المطلقُ آخِرَ أثر من آثارها. ففكرة هذا الموت تكاد تهزأ بالتفكير مثل فكرة الخلود. لكن، ما لا يمكن أن يُتصوَّر في الموت لا يحصّن الفكرَ من عدم موْثوقيّةِ كلّ تجرُبة ميتافيزيقيّة. ذلك أنّ لسياق العمَه الذي يحتوي البشرَ جميعًا، سهما في ما يظنّون أنّهم يمزّقون به الحجاب. وبدلا من السؤال الكنطيّ الذي يعود إلىٰ نظريّة المعرفة، كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة، يهِلّ السؤال التاريخيُّ-الفلسفيّ، هل ما زالت تجرُبةٌ ميتافيزيقيّةٌ بعامّة، ممكنة. ولم تتنزّل هذه قطُّ في ما وراء الزمنيّ كما في الاستعمال المدرسانيّ للفظ 'ميتافيزيقا'. لقد عاين المرءُ أنّ التصوّف الذي يحمل اسمُه أملا في إنقاذ لاموسوطيّةِ التجربة الميتافيزيقيّةِ ضدّ فقدانها من جرّاءِ البناء المؤسّساتيّ، إنّما يكوّن من جانبه، تقليدا اجتماعيّا، وهو سليل التقاليد في ما أبعد من الحدّ الفاصل بين الأديان التي يرى كلّ دين منها في الأديانِ الأخرى، هرْطَقاتٍ. و[مثاله أنّ] اسم مدوَّنة الصوفيّة اليهوديّة 'كابّالا' يعني

’تقليد‘. ومن ثمّ، لم تنفِ اللاموسوطيّةُ الميتافيزيقيّةُ حيثما امعنت في التقدُّم، كم كانت موسوطةً. لكن، إذا كانت ترجع إلى التقليد، فإنّه يتعيّن عليها أيضا أن تقرَّ بتبعيّتِها للوضع التاريخيّ للفكر. ولا ريب أنّ الأفكار الميتافيزقيّة كانت عند كنْط، مطروحةً من أحكام وجودِ تجرُبةٍ ينبغي ملؤها بالموادّ، ولكن يُفترَض فيها أنّها تتنزّل على الرغم من النقائض، ضمن اتّساق العقل المحض؛ وأمّا اليومَ، فستكون خُلفا، كما يوصّف الاجتهادُ التصنيفيُّ المتحذلقُ الأفكارَ التي تعبّر عن غيابها. لكنّ الوعي الذي يمتنع عن إنكار السقوط التاريخيّ-الفلسفيّ للأفكار الميتافيزيقيّةِ ولا يستطيع مع ذلك أن يحتملَه، يميل حين لا يريد أن ينتفي هو نفسُه بصفته وعيًا، إلى إعلاء مصير الأفكار الميتافيزيقيّة نفسِه، في خلطٍ هو أكثر من مجرّد سِمَانطيقيٍّ، ليرفعه مباشرةً، إلى مصافّ واقعةٍ ميتافيزيقيّة. إنّ اليأس في العالَم الذي له مع ذلك، أساسُه في واقع الأشياء، وله حقيقتُه، وليس هو بألم العالَم الاستطيقيّ ولا بوعيٍ زائفٍ مذموم، هو يأسٌ سيضمن كما يُستنتَج سرّا وبكيفيّة خاطئة، وجودَ ما يُعوِز بلا أمل، والحال أنّ الكيان قد صار علاقةَ ذنْب كونيّ. ومن بين أشكال إهانة اللاهوت التي يستحقُّ، التهليل الصاخب للديانات الوضعيّة بيأس المُلحد. فتنتهي إلى ترنيم «حمدك اللّهم»(*) عند كلّ إنكار لوجود الربّ، لأنّه على الأقلّ قد استَعمل اسم ’الربّ‘. ومثلما تسلب الوسائلُ الغاياتِ في الإيديولوجيا التي يبتلعها مجموعُ السكّان على الأرض، تبتلع الحاجةُ في الميتافيزيقا التي بُعثتْ أيّامَنا هذه، ما يُعوزُها. فيغدو مغزى حقيقةِ الغائب، سَواءً؛ وهم يؤكّدون ذلك، لأنّه يحسُن بالبشر. يستدلّ محامو الميتافيزيقا في توافقٍ مع البرغْماتيّة التي يحتقرون، والتي تحُلّ قبْليًّا الميتافيزيقا. إنّ

(*) وردت باللاتينيّة: Te deum؛ والعبارة كاملةً هي: Te deum laudamus

البؤس هو الإيديولوجيا الأخيرةُ المشروطةُ تاريخيّا واجتماعيًّا، بقدر ما أنّ مجرى المعرفة الذي نخر الأفكارَ الميتافيزيقيّةَ، لن يكون من الممكن إيقافُه بأيّ تساؤل عمّن له مصلحةٌ(*) في ذلك.

٤
سعادةٌ وانتظارٌ لا جدوى منه

من يستنكف إرجاعَ ما تكونُ التجرُبة الميتافيزيقيّةُ، إلى التجارب الدينيّة التي يُزعم أنّها أصليّةٌ، إنّما يستحضره بالأحرى، كما يفعل بروسْت بواسطة السعادة على سبيل المثال، السعادةَ التي تعِد بها أسماءُ قُرًى من مثل 'أُوتِّرْباخْ'، 'فاتِّرْباخْ'، 'روِينْتال'، 'مونْبرون'. ويعتقد المرءُ أنّه حين يذهب إلى هناك، سيحِلّ في الامتلاء، كما لو كان هذا موجودا. وإذا كان المرءُ هناك بالفعل، يتبدّد ما وُعد به مثلما يتبدّد قوس قُزح. ومع ذلك لا يشعر المرءُ بخيبة؛ بل بالأحرى، بأنّه سيكون عندئذ قريبا جدّا، ولذلك ما كان ليراه. في هذا، الفرْق بين مشهد طبيعيّ والمناطق التي تحسم أمرَ عالَم الصور بالنسبة إلى طفولة مّا، ليس البتّة على الأرجح، فرقا كبيرا. ما ظهر لبروسْت في إيلْيِيهْ، كان مشابها لما يحدُث مع كثير من الأطفال الذين ينتمون إلى الطبقة الاجتماعيّة نفسها في أماكن أخرى. لكن، لكي يتكوّن هذا الكليُّ، هذا الأصلانيُّ في عرْض بروسْت، لا بدّ للمرء أن يُفتتَنَ بالمكان نفسه، من دون أن يحْوَلَّ إذْ ينظُر إلى الكليّ. فبديهيٌّ بالنسبة إلى الطفل، أنّ ما يفتُنُه في مدينته الصغيرة المحبوبة، لا يمكن أن يوجد إلاّ فيها دون سواها، وليس في أيّ مكان آخَرَ؛ وهو يخطئ، لكنّ خطأَه يؤسّس أنموذَجَ التجرُبة، أنموذج مفهومٍ سيكون في نهاية المطاف، الأمرَ

(*) وردت باللاتينيّة: cui bono

برأسه، وليس المستخلَص البائسَ من الأشياء. العُرسُ الذي في أثنائه يرى الرّاوي البروستيّ بصفته طفلا، لأوّل مرّة، الدوقةَ غِرمانْتيسْ، كان من الممكن أن يحدُث بالكيفيّة نفسها وبالقوّة نفسها، في حياته اللاّحقة، في مكان آخر وزمان آخرَ. إنّه بالنظر فقط إلى المتَفرْدِن بإطلاق الذي لا يمكن أن يُحَلَّ، يمكن أن نأمل أنّ هذا بالضبط، هو ما حدث حقّا وما سيحدُث؛ ولن يُشبَع مفهومُ المفهوم إلاّ بالاستجابة إلى ذلك. لكنّ هذا المفهومَ لصيقُ الوعدِ بالسعادة، والحال أنّ العالَم الذي يرفضها، هو عالَم الكليّة المهيمِنة، الذي تعارضه بعنادٍ، إعادةُ بناء التجرُبة عند بروست. فالسعادةُ التي كانت هي وحدها في التجرُبة الميتافيزيقيّةِ، أكثرَ من طِلْبةٍ قاصرة، تعطي باطنَ الموضوعاتِ باعتباره ما يُطرح في الآن نفسه، منها. لكن، مَن يلتذّ عن سذاجةٍ، بمثل هذه التجرُبة كما لو كان ما توحي به بين يديْه، يخضع لشروط العالَم الخُبريّ التي يريد أن يتعدّاها، مع أنّها هي وحدها تهبُه إمكانَ ذلك. إنّ مفهوم التجرُبة الميتافيزيقيّة نقائضيٌّ على غير ما تعلّمه الجدليّةُ الترنسندنتاليّةُ لكنط. فما يُنادى به في الميتافيزيقيّ من دون رجوع إلى تجرُبة الذات، ومن دون حضورها اللاموسوط، هو عاجزٌ أمام رغبة الذات المستقلّة في ألاّ يُفرض عليها ما لن يكون بالنسبة إليه معقولا. إلاّ أنّ ما هو بديهيٌّ في الحال بالنسبة إليها، مؤوفٌ بإمكان الخطإ وبالنسبيّة.

أنّ مقولةَ التشْيئةِ التي استلهمتْها صورةٌ وهميّةٌ من لاموسوطيّة ذاتيّةٍ لا تنقطعُ، لم يعُد لها منذ وقت طويل، الطابع المفتاحيُّ الذي يقرّ به لها عن حذلقةٍ، التفكيرُ التقريظيُّ إذ يسعَد باستغراق التفكير الماديّ، فهذا يؤثّر على كلّ ما يجري ضمن مفهوم التجرُبة الميتافيزيقيّة. فالمقولات اللاهوتيّةُ الموضوعيّةُ التي هاجمتْها الفلسفةُ منذ هيغل الشابّ، باعتبارها تشيِئاتٍ، ليست البتّة مجرّدَ رواسب تطرحُها الجدليّةُ عنها. ذلك أنّها تتمّةٌ لضعفِ الجدليّة المثاليّةِ التي تنادي بصفتها تفكيرَ مطابقة، بما لا

يقع في التفكير، بما يَعْدم مع ذلك، كلَّ تعيين ممكنٍ، حالما يتعارض مع هذا التفكير، بصفته مجرّدَ آخَره. ولم يترسّب فقط في موضوعيّةِ المقولات الميتافيزيقيّةِ، كما كانت تريد الوجوديّةُ ذلك، المجتمع المتحجّرُ، بل كذلك أسبقيّةُ الموضوع باعتبارها لحظةً جدليّة. ومن ثمّ، كان تسييلُ كلِّ شيْآنيٍّ بلا بقايا، قد تردّى إلى ذاتويّةِ الفعل المحض، وأقْنَم التوسيطَ لاموسوطيّةً. فاللاموسوطيّةُ والفيتيشيّةُ كلتاهما كاذبتان. إذ أنّ التشديد على اللاموسوطيّة ضدّ التشيئةِ يتملّص تعسّفيًّا وكما كان المنزَع المؤسّساتيُّ الهيغليُّ قد عاين ذلك، من لحظة الغيْريّة في الجدليّة، كما أنّه عكْسيًّا، لا يمكن طبقا لما زاوله هيغل المتأخّر، إسنادُ اللاموسوطيّةِ لعنصر ثابتٍ يتقرّر ما وراءَها. لكنّ المزايدةَ في خصوص الذات، التي لا تريد التجرُبة الميتافيزيقيّةُ الذاتيّةُ أن تتعلّل بها، ولحظةَ الحقيقة في الشيْآنيِّ، هما حدّان قُصويان يتماسّان في فكرة الحقيقة. ذلك أنّ هذه ما كانت لتكون من دون الذاتِ التي تتخلّص من الظاهر، بقدر ما أنّها لن تكون من دون ما ليس هو بذاتٍ، وما يكون للحقيقة فيه أنموذُجها الأصليّ. - لا مريةَ في أنّ التجرُبة الميتافيزيقيّة تغدو أبهتَ وأكثرَ تفكُّكا ضمن مسار الدَنْيَنَة، وهذا ما يُليّن جوهريّةَ التجرُبة القديمة. فهي تسلُك سلبيّا في «هل ذلك هو كلّ شيء؟» الذي يتحيّن بالأحرى، في الانتظار الذي لا جدوى منه. لقد أشار الفنُّ إلى ذلك؛ فألْبانْ بِرغْ كان في **فوتْسيكْ**، قد نزّل عاليًا وكما يمكن أن تفعل الموسيقى دون سواها، تلك الإيقاعاتِ التي تعبّر عن الانتظار بلا جدوى، واستشهد بتناغُمِها عند مواضع وقْفٍ حاسمة في نهاية **لُولو**. لكن، ولا إعصابَ من هذا القبيل، ولا شيء ممّا كان بلوغْ قد أسماه المقصَد الرمزيّ، هو بمأمنٍ من الاختلاط بالحياة البسيطة. ذلك أنّ انتظارا بلا جدوى لا يضمن ما يتعلّق الانتظارُ به، بل يعكس الوضعيّةَ التي يكمُن قياسُها في الامتناع. كلّما بقي القليلُ في الحياة، اشتدّ إغراءُ

الوعي بأنْ يعتبر بقايا الحيّ الشحيحةِ الزائلةِ، مطلقًا متبدِّيا. غير أنّه لا يمكن أن يَخبر المرء أيَّ شيء بصفته حيًّا حقيقيًّا لن يعِد أيضا بشيء يتعالى على الحياة؛ وما من جَهد للمفهوم يتعدّى ذلك. فهو يكون ولا يكون. واليأس ممّا هو كائنٌ، يتوسّع إلى الأفكار الترنسندنتاليّةِ التي كانت في السابق، وضعت حدّا له. أنّ العالَم المتناهيَ يحيط به طبِقا لخطّة إلهيّةٍ كونيّةٍ، ألمٌ لا نهايةَ له، فهذا ما يصير بالنسبة إلى جميعِ أولئك الّذين لا يعتنون بشؤون العالَم، إلى ذلك الجنون الذي ينسجم جيّدا مع الوعي العاديّ الإيجابيّ. إنّ فوَاتَ التصوّر اللاهوتيّ للمفارقة، الحصنِ الأخير الذي بلا مُؤنٍ، يجد ما يُصدّقه في مجرى عالَم يترجم الفضيحةَ التي يُثبتُها كيركغارد لعنةً مكشوفة.

٥
«عدَميّة»

تستمرّ المقولاتُ الميتافيزيقيّة في الحياة، مُدنيَنَةً في ما تسمّيه نزعةٌ مبتذَلةٌ وعُليا في آنٍ، السؤالَ عن معنى الحياة. أمّا نبرةُ تصوّر العالَم التي تحملها العبارةُ فتقضي على السؤال. إذ تلازمه بكيفيّة تكاد تكون ممّا لا رادّ له، الإجابةُ بأنّ معنى الحياة هو ما يخلعه السائل على الحياة. حتّى الماركسيّةُ التي أُذِلّت وحُوّلت إلى عقيدة رسميّةٍ، كما حصل عند لوكاتش المتأخّر، لم تتحدّث عن ذلك بكيفيّة مغايرةٍ إلاّ نادرا. بيد أنّ الإجابةَ خاطئة. إذ أنّ مفهوم المعنى يتضمّن موضوعيّةً في ما أبعد من الصنيع؛ ومن حيث يكون صنيعا، هو بالطبع وهمٌ، فهو يضاعف الذاتَ وإن كانت جمْعيّة، ويخدعها في ما يبدو على أنّه ضامنٌ له. تعالج الميتافيزيقا موضوعيًّا مّا من دون أن يكون بإمكانها مع ذلك الاستغناءُ عن التفكّر الذاتيّ. والذوات هي في حدّ ذاتها، منخرطةٌ في «تقويمها»: يعود إلى الميتافيزيقا إنعامُ التفكير في مدى

قدرة الذوات على أن تنظر مع ذلك، إلى ما أبعدَ من نفسها. أمّا الأفكار الفلسفيّةُ التي تتملّص من ذلك، فتبطُلُ باعتبارِ أنّها من باب السُلوان. منذ عشرات السنين كان يوصَّف النشاطُ الذي يرتبط بهذه الدائرة، كالتالي: يتجوّل أحدُهم في البلاد ويقدّم للموظّفين، محاضرات حول المعنى. مَن يتنفّس الصعداءَ حالما تُظهر الحياة تشابها مع الحياة، وحين لا يُرصَد مجراها كما عرف بذلك كارل كراوْس، إلاّ للإنتاج والاستهلاك، إنّما يقرأ فيها بلا توسيط وعن طمَع، حضورَ متعالٍ مّا. أمّا فسادُ المثاليّة التأمّلانيّة في ما يتعلّق بسؤال المعنى، فيُدين إرتداديًّا، ذاك الذي كان قد نادى وهو ما يزال في علياته، وإنْ بعبارات مختلفة إلى حدّ ما، بمثل ذلك المعنى، بالرّوح بصفته المطلقَ، الرّوحَ الذي لا يتبرّأ من أصله في الذات الناقصة، ويُشبع حاجتَه في صورته. هذه ظاهرةٌ أصلانيّةٌ للإيديولوجيا. إنّ للسؤال نفسه في مُجمَله، سطوةً تصير على الرغم من كلّ تكلّف إثباتيّ، باطلةً أمام الهوْل الفعليّ. إذا سأل يائسٌ يريد الانتحار، أحدَهم عن معنى الحياة، وحثّه هذا بجميل القوْلِ على ألاّ يفعل، فإنّ المنقذ الذي لا حول ولا قوّة له، لن يكون بوسعه أن يقدّم له أيّ معنى؛ إذ حالما يحاول ذلك، يُعارَضُ بالقول المأثورِ كأنّه صدى لإجماعِ الكلّ(*)، إنّ قيصر يحتاج إلى جنوده. إنّ حياةً سيكون لها معنى، لن تسأل عنه؛ فهو يتفلّت من السؤال. لكنّ العكسَ، العدميّةَ المجرَّدة، سيتعيّن عليها أن تصمت أمام السؤال المضادّ: لماذا أنت بالذات تحيا إذًا؟ الانكبابُ على الكلّ، حسابُ المصلحة الصرف في الحياة، هو تحديدا، الموتُ الذي يريد ما يُسمى بسؤال المعنى أن يفلت منه، حتّى حين يتحمّس مع غياب أيّ مخرج آخرَ، لمعنى الموت. ما ستكون له بلا خجل، دعوى باسْم

(*) وردت باللاتينيّة: consensus omnium

المعنى، إنّما يكمن في المفتوح، لا في ما هو في حدّ ذاته، منغلق؛ والأطروحة التي تقول إنّه لن يكون للحياة أيّ معنى، ستنمّ في شكلها الموجب، عن خرَقٍ، بقدر ما أنّ نقيضَها كاذبٌ؛ فلا تصدق إلاّ بما هي تحطيم للجملة الإثباتيّة. حتّى ميلُ شوبنهاورْ إلى التعرّف بواسطة نظرة إنسانيّةٍ، إلى ماهيّة العالَم، الإرادة العمياء، بصفتها سلبيًّا بإطلاق، لم يعُد يعْدِل الوضعَ الذي للوعي؛ ذلك أنّ دعوى الإدراج الشامل تتماثل كثيرا مع الدعوى الموجبة لمعاصريه المكروهين عندَه، أعني المثاليّين. تومض ديانةُ الطبيعة من جديد، بالخوف من الجانّ الذي كان التنويرُ الأبيقوريُّ قد طوّر ضدّه في السابق، الفكرةَ البائسة لآلهةٍ تتفرّج بلا أيّ مصلحة، باعتبارها فكرةً أفضل. بالنظر إلى لاعقلانيّةِ شوبنهاور، يبقى أيضا لـ[ديانة] التوحيد التي هاجمها في سياق روح التنوير، سهمُ حقيقة. وتتردّى ميتافيزيقا شوبنهاور إلى طورٍ ما زالت العبقريّةُ فيه لم تستيقظْ وسطَ الصمت. فهو يُنكر دافعَ الحريّة الذي ما ينفكّ البشرُ في الأثناء، يتذكّرون، وربّما حتّى في طور اللاحريّة التامّة. ذلك أنّ شوبنهاور يسبُر أساسَ ما هو ظاهرٌ وهمٌ في الفردَنة، لكنّ حضّه على الحريّة في الكتاب الرابع، إنكارَ إرادة الحياة، هما أيضا من قبيل الظاهر الوهْم: كما لو أنّه سيكون بمقدور المتفردِن على نحوٍ زائلٍ أن يتغلّب بأيّ شكل من الأشكال، على سلبيّه المطلقِ، على الإرادة بصفتها شيئا في ذاته، وألاّ يخرج عن سطوتها الآسرةِ إلاّ بالوقوع في الوهم، ومن دون أن تتسرّب ميتافيزيقا الإرادة برمّتها من الفجوة. فالجبريّةُ الشاملةُ ليست أقلَّ ميثيّةً من الجملة الشاملة للمنطق الهيغليّ. لقد كان شوبنهاور على كرهٍ منه(*)، مثاليًّا،

(*) وردت بالفرنسيّة: malgré lui-même (وفيها بعض تقعُّر لغويّ، لأنّ الاستعمال الفرنسيّ الصحيحَ يكتفي بـ«مالغريه لوي».)

مبشِّرا بالطوق الآسِر. فالكلُّ(*) هو الطوْطَم. لو لم يغذِّ الوعيُ المفهومَ بلونٍ مختلف لا يُعْوِز أثرُه الضالُّ الكلَّ السلبيَّ، لما كان بإمكانه البتّة أن ييأس من الرماديّ. فهذا اللونُ ينبعث دوما ممّا كان، أملاً في نقيضه، في ما كان تعيّن أنْ يضمحلّ أو أن يُدان؛ ومثل هذا التأويل قد يتلاءم حقّا مع الجملة الأخيرة لمصنّفِ بنيامين في **الوشائج الإصْطِفائيّة**، «لا نوهَب الأملَ إلاّ لأجْل اليائسين». لكنّه من المُغْوِي ألاّ يُبحَث عن المعنى في الحياة بعامّةٍ، بل في لحظاتِ الإفعام. فهذه ستعوّض الكائنَ عن كلّ ما لم يعُد يطيقُ خارجَه. تصدُر عن الميتافيزيقيِّ بروسْت قوّةٌ لا نظيرَ لها، لأنّه كان قد سكن إلى ذلك الإغواء، كما لم يفعل أحدٌ سواه، مع رغبةٍ جَموحٍ في السعادة ومن دون إرادة الاستمْساك بأناه. لكنّ النزيهَ كان قد أكّد في مجرى الرواية، أنّه حتى ذلك الإفعامُ، اللحظةُ التي أنقذها الاذّكارُ، لم يكونا تلك السعادة. بقدر ما كان بروستْ قريبا من دائرة التجربة البرغسونيّة التي رفعت إلى مصافِّ النظريّة تصوّرَ الطابع المحسوس للحياة في عينيّتها، كان بروست في الآن نفسه، وهو وريثُ روايةِ إبطالِ الوهم الفرنسيّةِ، ناقدَ البرغسونيّة. إنّ الكلام عن شُبْعة الحياة، كعَن السبيل المضلِّل لا نور فيه(**)، هو وإن كان لمّاعا، كلامٌ باطلٌ بالنظر إلى عدم تناسُبه المشِطّ مع الموت. إذا كان الموت حتْمًا لا يمكن إسقاطُه، فإنّ إثبات معنًى ينبعث من بريق تجرُبة متشظّيةٍ وإن كانت فعليّةً، هو إثبات إيديولوجيّ. لذلك كان بروستْ قد ساهم في أحد المواضع المركزيّة لأثره، عند موت بِرغوتّْ، في إخراج تعبيرٍ متقلْقل

(*) وردت باللاتينيّة: totum

(**) وردت باللاتينيّة: lucus a non lucendo: وهذه أيضا، من بين غيرها، سألنا فيها صاحبَنا معزّ المديوني، فأشار علينا بدلالتها الوثنيّة (من قبل المسيحيّة).

عن الأمل في البعْث، ضدّ كلّ فلسفة في الحياة ومن دون أن يتحصّن بالديانات الوضعيّة. ومن ثمّ، فكرة شُبعة الحياة، حتّى تلك التي تعِد بها التصوّراتُ الاشتراكيّةُ البشرَ، ليست اليوطوبيا التي تزعم أنّها كذلك، لأنّ الشبعة لا يمكن أن تنفصل عن الجشع، عمّا كان أسلوب الشبابِ المحدَثُ قد أسماه استمتاعا بالحياة، طِلبةً تتضمّن في حدّ ذاتها، فعلَ عنف وخضوعا. إذا لم يكن أملٌ من دون إشباعٍ للرغبة، فإنّ هذه الرغبة تُستغَلُّ بدورها في العلاقة الملعونة للمثْل بالمثْل، وتحديدا في ما لا أمل فيه. فلا شُبعةَ من دون هوَس بالسلطة. سلبيًّا، وبمقتضى الوعي بالبُطلان، يبقى اللاهوتُ على حقّ ضدّ المؤمنينَ بالما تحت. وهذا كلّ ما تصدُق فيه أشكالُ النحيبِ من خواء الكَيان. إلاّ أنّه لن نُشفى من هذا داخليًّا، من حيث يغيّر الإنسانُ رأيَه، بل فقط من حيث إلغاءُ مبدإ الاستسْلام. إذ سيزول معه في نهاية المطاف، دورُ الشُبْعة والتملُّك: لأنّ الميتافيزيقا وإيالةَ الحياة متصالبتان إلى حدٍّ بعيد.

ترتبط مفردة 'عدميّة' بمفردتيْ 'الخواء' و'العبث'. لقد اعتنق نيتشه عبارةَ 'عدميّة' التي كان يعْقوبي قد طبّقها فلسفيًّا ومن المرجّح أنّه قد استقاها من أعمدة الصحف التي كانت تتحدّث عن الاغتيالات في روسيا. كان نيتشه يستعملها بسخريةٍ صارت الآذان في الأثناء، صمّاءَ عنها، بهدف فضْح نقيضِ ما كان يدلّ اللفظ عليه ضمن ممارسة المتآمرين، أعني فضحَ المسيحيّة باعتبارها نفيا مُمَأْسَسا لإرادة الحياة. مذّاك، لم تُرد الفلسفةُ أن تتخلّى عن اللفظ. لقد حوّلت بكيفيّة امتثاليّةٍ وفي توجّه مضادٌّ لنيتشه، وظيفةَ اللفظ فجعلت منه مفهوما شاملا لوضعيّة تُستنكَر بصفتها باطلا أو تتّهم نفسَها بالبُطلان. وبالنسبة إلى نهْج دارجٍ للتفكير الذي يقدّر أنّ العدميّة هي في كلّ الأحوال، عنصرٌ فاسدٌ، تنتظر تلك الوضعيّةُ حقْنا للمعنى، وسيّان عندها أ كان لنقدِ هذا المعنى الذي

يُحمَل على العدميّة، أساسٌ أم لا. مثل تلك الخطابات عن العدميّة هي على الرغم من مجّانيتها، ممّا يحرّض على الكراهيّة. لكنّها تحطّم فزّاعةً كانت هي نفسُها قد نصبتْها. أمّا القضيّةُ التي تقول إنّ كلّ شيء عدمٌ، فهي خاويةٌ قدرَ خواء لفظ 'كينونة' الذي به كانت الحركةُ الهيغليّةُ للمفهوم قد تعرّفت إلى هذه القضيّة، لا للاستمساك بتطابق الحدّيْن، بل لتضع محلّهما بالتقدّم ثمّ بالرجوع القهْقرى إلى ما وراء الانعدام المجرَّد، متعيّنًا يوضع في الموضعيْن كليهما، وسيكون بعدُ بمقتضى تعيُّنيّته وحدَها، أكثرَ من عدم. أنّ البشر كانوا يريدون العدَمَ كما يلوّح نيتشه بذلك في بعض المواضع، فهذا سيكوّن بالنسبة إلى كلّ إرادة فرديّة متعيّنةٍ، هجانةً مُضحكة، حتّى لو أفلح المجتمع المنظَّم في أن يجعل الأرض قاحلةً لا تُسكَن أو يفجّرها في الهواء. مع الاعتقاد في العدم، ويعسُر أن يُتفكَّر في هذه العبارة أكثر ممّا في عبارة 'عدم' نفسها، الشيءُ مّا الذي يدلّ عليه لفظ 'اعتقاد' بكيفيّة مشروعة أو غير مشروعة، ليس هو طبقا لدلالته، بعدَمٍ. فالاعتقاد في العدم سيكون غيرَ مستساغ مثله مثل الاعتقاد في الكينونة، مسكّنا للفكر الذي يجد متباهيا، كفايتَه في استكشاف الخدعة. وبما أنّ استنكارَ العدميّة المحتدمَ من جديدٍ اليومَ لا يكاد يتعلّق بذلك الإيمان الذي ما يزال يكتشف ذلك الـ«شيْئا مّا» في العدم بصفته عدمَ حرمان(*)، فيُنفى فيه من حيث تتولّد جدليّةٌ ضمن لفظ 'عدم' نفسه، فإنّه يُفترَض أنّه بالأحرى أفضلُ من خلال تفعيل اللفظ الكريه الذي لا يأتلف مع الحيويّة الكونيّة، أن يُقدَح أخلاقيًا في مَن يرفض الدخول في الإرث الغربيّ الوضعانيّ ولا يختم معنًى على ما هو قائم. لكنّهم إذا كانوا يهذرون في خصوص عدميّة القيم بالقول إنّه لا يوجد شيءٌ يمكن للمرء أن يستند إليه، فإنّ هذا يتحوّل إلى التجاوز

(*) وردت باللاتينيّة: nihil privativum

المطابق ضمن نفس الدائرة المبتذلة للّغة. ما يصير هُلاميّا في هذا هي منظوريّةُ التساؤل عن الوضعيّة التي لن يعود فيها بإمكان المرء أن يستند إلى أيّ شيء، هل ستكون وحدها دون سواها، الأخلقَ بالإنسان؛ وضعيّةٌ ستسنح للفكر في النهاية، أنْ يسلك على نحوٍ مستقلٍّ قدْرَ الاستقلاليّةِ الذي كانت الفلسفةُ قد اكتفت بمجرّد مطالبته به، لكي تمنعه عن ذلك بالحركةِ نفسها. إنّ أشكال التجاوز، حتّى تجاوز العدميّة، وكذلك التجاوز النيتشويّ الذي وإن كان يعني شيئا مغايرا، كان قد قدّم مع ذلك، للفاشيّة شِعاراتِها، هي في كلّ الأحوال، أسوأ ممّا يُتجاوَز. ومن ثمّ، العدَم الحرْمانيُّ الذي يعود إلى العصر الوسيط، وكان تعرّف إلى مفهوم العدم بصفته سلبا لشيء مّا، بدلا من التعرّف إليه من حيث هو ذو دلالة ذاتيّة، قد تفوّق على أشكال التجاوز المستعجَلة، بقدر ما تفوّقت صورةُ(*) النيرفانا، العدمِ بصفته شيئا مّا. وفي خصوص أولئك الّذين لا يكوّن البؤسُ في نظرهم، لفظا خاويا، يمكن أن يسّاءل المرءُ هل سيكون أفضلَ ألاّ يكونَ أيُّ شيء البتّةَ من أن يكون شيء مّا. هذا ما يتفلّتُ أيضا من الإجابة التعميميّة. بالنسبة إلى امرئ سيُلقى به في المعتقَل وإذا كان يجوز لآخرَ نجا منه في الوقت المناسب، الحكمُ على ذلك، سيكون من الأفضل ألاّ يكون قد وُلد. ومع ذلك، سيزول أمثلُ العدم أمام بريق عينٍ، لا بل أمام كلب يهزّ ذيله هزّا طفيفا لأنّنا أعطيناه قطعة لحم جميلة سرعان ما ينساها. قد يتعيّن على كائن مفكّر أن يجيب في الحقيقة، عن سؤال هل هو عدميّ: «ليس بالقدر الكافي، وربّما عن برودةٍ، لأنّ تعاطفي مع مَن يتألّم، محدودٌ جدّا». في العدمِ يبلغ التجريدُ ذروتَه، والمجرّد هو المُلقى. لقد ردّ بيكيتْ الفعلَ على وضعيّة المعتقلات، من غير أن يسمّيها وبالكيفيّة التي تناسب دون سواها، كما

(*) وردت باللاتينيّة: imago

لو كانت وضعيّةً تخضع لحظْر الصور. فما هو كائن هو مثل وضعيّة المعتقلات. وذاتَ مرّة كان يتكلّم عن عقوبة الاعدام مدى الحياة. ومن ثمّ، الأمل الوحيد الذي يبزغُ هو أنّه لم يعُد يوجد أيُّ شيء. وحتّى هذا الأمل يُسقطه بيكيتْ. فمن شقوق عدم الاتّساق والعبث التي تتكوّن على ذلك النحو، ينبعث عالَمُ صور العدَم كأنّه شيءٌ مّا، عالَمَ صورٍ ما انفكّ يشدّ إليه أدبَ بيكيتْ. لكنّ ما يتبقّى من الفعل إرثًا، ضمن المثابرة التي تشي في الظاهر، برباطة الجأش، ما يُصدَح به في صمتٍ، هو أنّه ينبغي أن يكون الأمر على غير ذلك. مثل هذه العدميّة تتضمّن نقيضَ المطابقة مع العدَم. بالنسبة إلى بيكيت، ومن منظور غنوصيٍّ، العالَم المخلوقُ شرٌّ جذريٌّ، ونفيُه هو إمكانُ مغايرٍ ليس بكائنٍ بعْدُ. طالما أنّ العالَم يكون على ما هو عليه، تشبه جميعُ صور المؤالفة والسلم والسكينة، صورَ الموت. سيكون أدقُّ فويْرق بين العدم وبين ما انتهى إلى السكينة، ملاذا للأمل، منطقةً محرَّمةً تقع بين الحدود-الفواصل للكينونة والعدم. وستيعيّن على الوعيِ أن ينتزع من هذه المنطقة، بدلا من المجاوزة، ما لا يكون للبديل سطوةٌ عليه. العدميّون هم أولئك الّذين يعارضون العدميّةَ بوضعانيّاتهم التي ما تنفكّ تُنهَكُ، ويتآمرون بواسطتها، مع كلّ نذالة قائمة، وفي نهاية المطاف، مع المبدإ الهدّام. أمّا شرف الفكر فيكمن في الدفاع عمّا تنهرُ العدميّةُ وتؤنّب.

٦
استسْلامُ كنط

لقد عبّرت البنية النقائضيّةُ للمنظومة الكنطيّة عمّا هو أكثر من التناقضات التي تورّط فيها النظر التأمّليُّ في خصوص موضوعات ميتافيزيقيّة: أي عن عنصر تاريخيّ-فلسفيّ. أمّا التأثير القويّ لنقد العقل، في ما أبعد من مغزاه الذي يتعلّق بنظريّة المعرفة، فيُعزا إلى

النزاهة التي كان المصنّفُ قد دوّن بها طورَ تجرُبة الوعي. ومن ثمّ يرى التدوينُ التاريخيّ للفلسفة أنّ ما أنجزه المصنَّف يكمن في الفصل الحاسم بين المعرفة ذات المصداقيّة وبين الميتافيزيقا. وبالفعل، يظهر المصنّف في بادئ الأمر، على أنّه نظريّةٌ في الأحكام العلميّة، ليس أكثر. فنظريّةُ المعرفة، والمنطق بمعنى أوسع، يصبّان في استكشاف العالَم الخُبريّ طبقا لقوانين. لكنّ كنط يتقصّد أكثرَ من ذلك. فهو يعطي بواسطة التفكّر في نظريّة المعرفة، على ما يسمى أسئلةً ميتافيزيقيّةً، إجابةً ليست البتّة بمحايِدة ميتافيزيقيًّا، أعني أنّها أسئلةٌ ما كان ليجوزَ أصلا أن تُطرَح. بهذا المعنى، نقد العقل المحض(*) يشكّل مسبَّقا مقالةَ هيغل في أنّ المنطق والميتافيزيقا هما عين الشيء الواحد، كما المذهبَ الوضعانيّ الذي يتحاشى الأسئلةَ التي سيكون كلُّ شيء موقوفا عليها، بواسطة إلغائها والبتّ فيها بلا توسيطٍ، على نحوٍ سلبيّ. لقد استكملت المثاليّةُ الألمانيّةُ ميتافيزيقاها انطلاقا من الدعوى الأساسيّة لنظريّة المعرفة التي تتعهّد بحَمْل الكلّ. وإذا تُفكِّر إلى الأقصى، نقدُ العقل الذي يُنكر موضوعيّا، معرفةً بالمطلق ذاتَ مصداقيّة، إنّما يتقرّر من ثمّ تحديدا، هو نفسُه مطلقًا. هو ذا ما أظهرتْه المثاليّة. لكنّ اتّساقَها المنطقيّ يقلب هذا الغرَض إلى نقيضه وإلى لاحقيقة. وتُسنَد إلى مذاهب كنطيّة هي موضوعيًّا أكثر تواضعا، أعني التي تتعلقّ بنظريّة العلم، أطروحةٌ كانت هذه المذاهب على حقٍّ في أنْ تدفعها عنها على الرغم من لزومها. وبناءً على استنتاجات تُستخلَص بصرامة من كنط، يوسَّع [فكر] كنط ضدّ كنط نفسه، إلى ما يتعدّى نظريّة العلم. كذلك تخالف المثاليّةُ من حيث اتّساقها المنطقيُّ، الاحترازَ الميتافيزيقيَّ

(*) لقد سبقت العبارةَ ألف ولامُ التعريف (تأنيثا)، ومن ثمّ لا يعني أدرنو ههنا، عنوانَ مصنَّف كنط، بل مدارَه الفكريَّ.

الكنطيّ؛ فيصير لذاته، محضُ تفكير متّسق منطقيّا، إلى مطلقٍ بكيفيّة لا رادّ لها. لقد كان كنط وضعانيّا مضادّا من حيث يقرّ بأنّ العقل يتورّط بالضرورة، في تلك النقائض التي يحلّها كنط بعد ذلك، بواسطة العقل(٥). ومع ذلك، لا يستنكف كنط من التأسّي الوضعانيّ بالركون إلى المجال الضيّق الذي تركه نقدُ ملَكة العقل للعقل، مرتضيًا الأرضيّة الصلبةَ التي تحت قدميه. ومن ثمّ يجاري بالغَ الاستحسان البرجوازيِّ لضِيق ما هو خاصّ. وبعد النقد الهيغليّ لكنط، غدت مقاضاةُ العقل التي تتعلّق بمعرفة هل انتهك العقل حدودَ إمكانيّة التجرُبة وهل يجوز له ذلك، تفترض موقفا يتعدّى المجالاتِ المفصولة ضمن الخريطة الكنطيّة، ومن ثمّ تفترض إن جازت العبارة، منظَّمةً ثالثةً(٥٥). وتحديدا، ستفترض الحميّةُ الطُوبولوجيّةُ الكنطيّةُ، من دون أن تعلّل ذلك وباعتباره شرطَ إمكان الحسْم، ذلك التعاليَ بإزاء مجال الذهن، تعاليًا يمتنع كنط عن الحكم فيه بكيفيّة موجبة. وما صارت إليه تلك

---

(٥) «وعليه، لا بدّ لقضيّة من القضايا الجدليّة للعقل المحض أن تتضمّن في ذاتها ما تتميّز به عن سائر القضايا السفسَطيّة، من حيث أنّها لا تتعلّق بسؤال تعسّفيّ لا نطرحه إلاّ متى نشاء، بل بسؤال يجب أن يلاقيه بالضرورة، كلّ عقل بشريّ في مساره؛ وهي ثانيا، لا تمثّل مجرّد ظاهر مصطنَع يزول حالما نكشفه، بل ظاهرا طبيعيّا لا مناص منه، ما يزال يُوهم حتّى حين لا نعودُ نسكنُ إليه ومع أنّه لم يعُد يخدَع، وبالتالي يمكن ولا ريب أن نجعله غيرَ مؤذٍ، لكن لا يمكن البتّةَ تبديدُه.» (كنط، **نقد العقل المحض** - *Kritik der reinen Vernuft*، WW III، Akademie Ausgabe، ص. ٢٩٠).

(٥٥) «لقد نُوّه . . . كثيرا بحدود التفكير والعقل إلخ، ووقع التأكيدُ على أنّه لا يمكن تعدّي هذه الحدود. بيد أنّه في هذا التأكيد، يكمن جهلٌ بأنّه مع شيء مّا يعيَّن باعتباره حدّا، تكون قد حصلت تعْديةٌ له. ذلك أنّ تعيُّنيّةً مّا، حدّا مّا، لا يعيَّنان بصفتهما حاجزا-حدّا، إلاّ في تقابل مع آخَرهما بعامّةٍ، من جهة ما هو لامحدودُهما؛ فآخَرُ حدٍّ مّا هو تحديدا، ما يتعدّى هذا الحدَّ نفسَه.» (هيغل، **علم المنطق** - *Wissenschaft der Logik*، فقه الكينونة (١٨٣٢)، ماينر فرلاغ، هامبورغ، ١٩٩٠، ص. ١٣١، الأسطر: ١٦-٢٥).

المنظَّمةُ بالنسبة إلى المثاليّة الألمانيّة، هو الذات المطلقةُ، 'الروح'، الذات التي هي وحدها ستُنتج ثنائيّة ذات-موضوع، ومن ثمّ حدودَ معرفة متناهية. لكن، إذا رفع الرّوح الحيازةَ عن مثل هذا التصوّر الميتافيزيقيّ، لم يعُد مقصَد وضع الحدود يحُدُّ إلاّ العارفَ، الذات. وتصير الذات الناقدةُ إلى ذات تتنازل وتستسلم. ومن حيث لم تثق كثيرا في لاتناهي الماهيّة الذي يحرّكها، تترسّخ ضدّ ماهيّتها، في تناهيها، وفي المتناهي. فلا تريد أن تُكدَّر حتى في التصعيد الميتافيزيقيّ، ويصير المطلق في نظرها، شاغلا لا جدوى منه. هو ذا الجانب القمعيُّ للنقديّة؛ ولقد كان المثاليّون اللاحقون متقدّمين على طبقتهم بقدر ما كانوا قد ثاروا عليها. في أصل ما لم يزل نيتشه، يقرّظه باعتباره نزاهة فكريّةً، يتربّص كره الرّوح لنفسه، الحنَقُ البروتستانتيُّ المستبطَن على العقل المومس. فتُفسد اللاعقلانيّةُ معقوليّةً ما زالت تُفرز عند المستنيرين وسان سيمون، خيالا واسعا أخذ استئماما لذلك، يجفّ من تلقاء نفسه. فحتّى النقديّة تغيّر وظيفتها: إذ فيها يتكرّر تحوّلُ البرجوازيّة من طبقة ثوريّة إلى طبقة محافظة. أمّا صدى هذا الوضع الفلسفيّ، فهو خبثُ الذهن السليم المتفاخر بمحدوديّته، خبثا يملأ اليومَ، الدنيا. وينادي هذا الخبث عكسيًّا(*)، بألاّ يؤخَذ في الحسبان، الحدُّ الذي يجتمع الكلُّ في نهاية المطاف، على طُقسه. فهو «وضعانيٌّ»، موسوم بتعسّف ذلك الاستعداد الذاتيّ الذي يتّهم به الرأي المشترَكُ(**) مجسّدا في بابِّيتْ، الفكرَ التأمّليّ. أمّا الصورة المجازيّة الكنطيّةُ، بلادُ الحقيقة، الجزيرةُ في المحيط، فتوصّف موضوعيًّا، السعادةَ الفكريّة منزويةً في ركن، باعتبارها روبَانسيّة: كذلك

(*) وردت باللاتينيّة: e contrario

(**) وردت بالإنجليزيّة: common sense

كانت ديناميّة قوى الإنتاج قد حطّمت بما يكفي من السرعة، الغزليّاتِ التي ستكون البرجوازيّة الصغرى قد تبطّأت فيها طوعا، وهي على حقٍّ في تحوّطها واحتراسها من الديناميّة. إنّ الباثوسَ الكنطيّ الذي يتعلّق باللامتناهي، يتضارب تضاربا شديدا، مع ما هو في نظريّته، هدوءٌ مبتذل. إذا كانت للعقل العمليّ أوّليّةٌ على العقل النظريّ، فإنّه سيتعيّن أيضا على هذا النظريّ الذي هو نفسُه، نهْجٌ، أن يبلغ ما يُفترَض أنّه من اقتدار العقلِ المقدَّم عليه، إذا لم يتعيّن من جهة القطيعة بين الذهن والعقل، أن يصير مفهومُه باطلا. لكن، هو ذا تحديدا ما يُدفع إليه كنطْ من حيث تصوّرُه للعلْميّة. لا يحقّ له أن يقوله، ويجب مع ذلك أن يقوله؛ فالخلاف الذي يُسجّل بسهولة من منظور تاريخ الفكر، باعتباره من رواسب الميتافيزيقا القديمة، إنّما هو نتاجُ مجرى الأمر. وجزيرةُ المعرفة التي يتباهى كنط بأنّها الأرض التي مسحَها، تنتهي بدورها ومن حيث ضيقُها المتفاخَر به، إلى تلك اللاحقيقة التي يُسقطها على المعرفة باللامحدود. إذ أنّه من المحال التسليمُ لمعرفة المتناهي، بحقيقةٍ تُشتقّ من جانبها، من المطلق،- وكنطيًّا، من العقل، ممّا لا تبلغه المعرفةُ. في الصورة المجازيّة الكنطيّة، يهدّد المحيطُ اللُّجّيُّ في كلّ لحْظ عين، بإبتلاع الجزيرة وغمْرِها.

٧
رغبةٌ في الإنقاذ وسَدٌّ

أنَّ للفلسفة الميتافيزيقيّةِ كما تتطابق بالجوهر وتاريخيًّا، مع المنظومات الكبرى، بريقًا أكثر من الذي للفلسفة الإمبيريقيّة والوضعانيّة، فليس هذا كما قد يُراد من العبارة الرغْناء «شعر مفهوميّ»، مجرّدَ مسألة اسْتطيقيّة، وليس أيضا إشباعا سيكولوجيًّا لرغبة. ذلك أنّ النوعيّة المحايثة لتفكيرٍ مّا، ما يتبدّى فيه قوّةً ومقاومةً وفنطاسيًّا،

باعتباره وحدةَ العنصر النقديّ مع نقيضه، إذا لم تكن آيةً على الحقيقة(*)، فهي على الأقلّ، إشارةٌ. أنّ كارناب وميزسْ أصحّ من كنط وهيغل، فهذا لن يكون الحقيقةَ، ولو صحَّ ذلك. لقد قال كنطُ نقدِ العقل، في نظريّة الأفكار، إنّ النظريّةَ من دون ميتافيزيقا، لن تكون ممكنة. لكن، أنّها ممكنةٌ، فهذا يتضمّن حقَّ الميتافيزيقيا ذاكَ الذي تمسّك بها كنط نفسه الذي كان قد حطّم الميتافيزيقا من خلال تأثير مصنَّفاته. وليس الإنقاذ الكنطيُّ لدائرة المعقول، كما يعلم الجميع، تقريظيّةً بروتستانتيّةً وحسب، بل كان يُراد به أيضا التدخّل في جدليّة التنوير، وتحديدا حيث ينتهي إلى إلغاء العقل. أمّا إلى أيّ مدى تتأسّس الرغبةُ الكنطيّةُ في الإنقاذ على ما هو أعمق من مجرّد الأُمنية التقيّة في الاحتفاظ بشيءٍ من الأفكار التقليديّة في سياق الاسمانيّةِ وضدّها، فهذا ما يشهد عليه بناءُ الخلود مصادرةً من مصادرات العقل العمليّ. هذه المصادرةُ تُدينُ الطابعَ غيرَ المحتمَل لما هو قائم، وتعزّز الفكر الذي يتعرّف إليه. أنّه ما من تحسُّن داخل العالَم يمكن أن يُنصف الموتى، وأنّه ما من تحسين يتعلّق بمظلمة الموت، فهذا ما يدفع العقلَ الكنطيّ إلى أن يأمَل ضدّ العقل. ومن ثمّ، سرُّ فلسفته هو امتناع تصوُّرِ اليأس. وبما أنّ كنط ملزَم بتساؤُل الأفكار كلّها في مطلقٍ، لم يقف عند الحدّ المطلق بين المطلق وبين الكائن، بقدر ما أنّه كان مُلزَما برسْمه. لقد تمسّك شديدا بالأفكار الميتافيزيقيّة، ومنَع مع ذلك، القفزَ من فكرة المطلق التي يمكن أن تتحقّق مثل فكرة السلم الأبديّة، إلى القضيّة التي تقول إنّه لذلك سيكون المطلقُ. وتدور فلسفتُه مثلها مثل كلّ فلسفة ولا ريب، حول الدليل الأنطولوجيّ على [وجود] الربّ. لقد ترك موقفَه مفتوحا ضمن التباسٍ رائع؛ وفي مقابل ثيمةِ «لا بدّ من أب أزليٍّ يسكن»

(*) وردت باللاتينيّة: index veri

التي فخّمها التلحين البيتْهوفنيُّ لنشيد البهجة الكنطيِّ مجاراةً لفكر كنط بالتشديد على «لا بدّ»، ثمّة مواضعُ كان كنط فيها، وهو في هذا قريب من شوبنهاور بقدر ما نادى به شوبنهاور بعد ذلك، قد استبعد الأفكار الميتافيزيقيّةَ، ولا سيّما فكرة الخلود، باعتبارها حبيسةَ تصوّريْ المكان والزمان، ومن ثمّ باعتبارها من جانبها، محدودةً. لقد أعرض كنط عن المرور إلى الإثبات.

طبقا للنقد الهيغليِّ أيضا، يُشتقّ السَدُّ الكنطيُّ، نظريةُ حدود كلّ معرفة وضعيّة ممكنة، من ثنائيّة الشكل والمضمون. فالوعي البشريّ وإن استُدِلّ عليه أنثروبولوجيّاً، مقضيٌّ عليه إن جاز القولُ، بالانحباس أبدًا ضمن أشكال المعرفة التي أسنِدت إليه قطْعيًّا. وهذا الذي يؤثّر فيه سيستغني عن كلّ تعيين، ولن يستفيد التعيينَ إلاّ من أشكال الوعي. لكنّ الأشكال ليست ذلك الأقصى كما كان كنط قد وصفها. إذ أنّها بمقتضى التبادل بينها وبين المضمون الكائن، تتطوّر هي أيضا من جانبها. إلاّ أنّ هذا لا يلتئم مع تصوّر سَدٍّ لا ينحلّ. إذا كانت الأشكال كما سيتطابق ذلك مع تصوّر الذات إدراكا باطنيًّا أصلانيًا، لحظاتٍ ديناميّةٍ، فإنّ تشكُّلَها الموجب لا يمكن أن يُشترَط لكلّ معرفة مقبلة، بقدر ما أنّه لا يمكن أن يُشترط أيُّ مضمون لا توجد من دونه ولا تتبدّل معه. لو كانت ثنائيّة الشكل والمضمون مطلقةً، حينئذ فقط سيحقّ لكنط إثباتُ أنّ الثنائيّةَ تمنع كلّ مضمونٍ لن يتأتّى إلاّ من الأشكال، كلَّ مضمون غير مادّيّ. وإذا كانت هذه اللحظةُ الماديّةُ تعود إلى الأشكال نفسها، فإنّ السَدَّ يتبيّن على أنّه من إنشاء الذات التي تصُدُّه. فالذاتُ تُرفع بقدر ما تُخفض حين تُنقَل إليها الحدودُ، إلى تنظيمها المنطقيِّ- الترنسندنتاليّ. إنّ الوعيَ الساذَج الذي لا ريب في أنّ غوته نفسَه كان قد انحاز إليه: ما زلنا لا نعلم عن الأمر شيئا، لكن ربّما سيتبيّن قُدُما في حينه، هو أقربُ إلى الحقيقة الميتافيزيقيّة من اللاأدْريّة الكنطيّة. ذلك

أنّ نظريّة كنط المضادّةَ للمثاليّة، في الحدّ المطلق، ونظريّتَه المثاليّةَ في العلم المطلق، ليستا البتّة متعارضتَيْن بالدرجة التي تلوّحان بها إحداهما في مقابل الأخرى؛ وحتّى هذه الثانية تنتهي حسَب مجرى الفكر في الفنومينولوجيا الهيغليّة، إلى أنّ العلم المطلق لا يعدو كونَه مجرى فكر الفنومينولوجيا نفسِه، وأنّه بالتالي، ليس البتّة متعاليا.

يماثل كنط الذي يكره الانغماسَ في عوالم عقليّة، بين العلم النيوتُونيّ من جهة بُعده الذاتيّ وبين المعرفة من جهة بُعدها الموضوعيّ المرتبط بالحقيقة. لذلك، سؤال كيف تكون الميتافيزيقا ممكنةً بصفتها علما، يمكن أن يُتناوَل بحسب الصيغة التالية: هل تفي الميتافيزيقا بمقاييس معرفة موجَّهةٍ إلى أمْثل الرياضيّات وما يُسمى الفيزياء الكلاسيكيّة. ومن ثمّ، يتعلّق الإشكال الكنطيُّ من حيث يتبنّى كنط فكرةَ الميتافيزيقا بصفتها هيئةً طبيعيّة، بـ«كيفَ» تكون معرفةٌ يُفترض أنّها ضروريّةٌ وتصدُق كليًّا، ولكنّه يتقصّد مائيّتَها، إمكانَها رأسًا. وينفي كنط إمكانَها طبقا لعيار ذلك الأمثَل. لكنّ العلم الذي يُسقط عنه كنط كلّ الشبهات، بمقتضى نتائجه الباهرة، إنّما هو نتاجُ المجتمع البرجوازيّ. ومن ثمّ، البنيةُ الأساسيّةُ للأنموذج الكنطيّ لنقد العقل، التي تصلّبتْ في ثنائيّة، إنّما تُضاعف بنيةَ علاقات الإنتاج التي تسقُط فيها السلع من المكَنات، كما تسقُط ظاهراتُه من الإواليّة المعرفيّة؛ وهنا تستوي الموادّ وتعيُّنيّتُها بالنظر إلى الربح، بقدر ما تستوي عند كنط الذي يتركها تُطرَّق وتُسبَك. فالمنتوج النهائيُّ الذي له قيمةُ تبادل، يَعْدلُ الموضوعات الكنطيَّةَ التي تُقدُّ ذاتيًّا، ويقبل بها كنط على أنّها [الـ]موضوعيّةُ. إنّ التعريض الاختزاليَّ(*) الدائمَ بكلِّ ما يظْهرُ يُعِدّ المعرفة التي تتعقّب الغايات، لهيمنةٍ داخليّة وخارجيّة؛ وأمّا عبارته

(*) وردت باللاتينيّة: reductio ad hominem: وتعني حرفيًا الاختزالَ المُشاغبيّ.

العليا ففي مبدإ الوحدة المستعارِ من الإنتاج المفكَّك لمهامّ مقسَّمة. وتقوم النظريّةُ الكنطيّة في العقل على الهيمنة، من حيث لا تنشغل في الحقيقة، إلاّ بمجالِ نفوذ القضايا العلميّة. ومن ثمّ، تقييدُ الإشكال الكنطيّ بالتجرُبة المنظَّمة لعلوم الطبيعة، والتوجُّه الذي يتعلّق بالمصداقيّة وبالذاتويّة في نظريّة المعرفة، هما متشابكان حدّ أنّ أحدهما لن يكون من دون الآخر. وطالما يُفترض أنّ سؤال الذات المستعاد هو محكّ المصداقيّة، تبقى معارفُ لا تصدَّق علميّا، ولا سيما اللاضروريّة واللاكليّة، بلا وزنٍ يُذكر؛ ولذلك كان لا بدّ أن تُخفق جميع المحاولات التي سعت إلى تحرير نظريّة المعرفة الكنطيّة من مجال علوم الطبيعة. داخل الاستعداد الذي يقوم على المطابقة، لا يمكن من باب الاستكمال، استدراكُ ما يُسقطه طبقا لماهيّته؛ ولا بدّ في كلّ الحالات، من تحويل الاستعداد انطلاقا من التعرّف إلى عدم كفايته. لكن، أنّ ذا الاستعدادَ قلّما يُنصف التجرُبة الحيّةَ التي هي معرفةٌ، فهذا يشير إلى كذبه، وإلى عدم القدرة على تحقيق ما يقدّم، أعني تأسيسَ التجرُبة. ذلك أنّ مثل هذا التأسيس على شيء متحجّر وثابت، يناقض ما تعرفه عن نفسها التجرُبةُ التي كلّما كانت منفتحةً وتحيَّنتْ، لم تزلْ تحوّل أيضا، أشكالَها. ومثل ذلك العجز هو عجز عن التجرُبة نفسها. فلا يمكن أن نضيف إلى كنط أيَّ مبرهَناتٍ في المعرفة لا تُفصَّل عنده، لأنّ استبعادَها مركزيٌّ بالنسبة إلى نظريّته في المعرفة؛ وهذا الاستبعادُ تُفصح عنه بما يكفي من عدم اللبْس، الدعوى النظاميّةُ لنظريّة العقل المحض. فمنظومة كنط هي منظومةُ علاماتِ وقوف. إذ أنّ تحليل التقويمِ الذي مدارُه ذاتيٌّ، لا يغيّر العالَم كما يُعطى للوعي البرجوازيّ الساذج، بل يتباهى بـ«واقعيّته الخُبريّة». لكنّ ارتفاع دعوى مصداقيّته يتماهى مع صعيد التجريد. فهو يستأصل من حيث المنزَعُ وبتلهُّفٍ على قبْليّة أحكامه التوليفيّةِ، كلَّ ما لا يخضع في

المعرفة، إلى قواعد لعبته. ومن دون إعمال الفكر، يراعى التقسيمُ الاجتماعيّ للعمل، بما ذلك العوَزُ الذي صار مذّاكَ بيّنا في أثناء قرْنيْن: أنّ العلوم المنظَّمة على منوال تقسيم العمل، قد استحوذت لنفسها وبكيفيّة غير مشروعة، على امتياز الحقيقة. ومغالطاتُ نظريّة المعرفة الكنطيّة هي بعبارة برجوازيّة وكنطيّة جدّا، كمبيالاتٌ بلا ضمانٍ رُفضت مع انبساط العلم عملا ميكانيكيّا. وأمّا نفوذ المفهوم الكنطيّ في الحقيقة فقد صار إرهابيًّا مع حظْر التفكير في المطلق. وهذا ما ينزع بلا هوادة، إلى حظر التفكير بإطلاق. فالسَدّ الكنطيُّ يُسقط على الحقيقة، التشوّهَ الذاتيَّ للعقل الذي كان قد ألحقه بنفسه شعيرةَ مسارَّة لعلْميّته. لذا، ما يجري عند كنط مجرى المعرفة، هو فقير جدّا مقارنةً بتجرُبة الأحياء التي كانت المنظوماتُ المثاليّةُ تريد إنصافَها وإنْ كان هذا على نحوٍ معكوس.

أنّ في فكرة الحقيقة استهانةً بالأمْثلِ العلميّ، فهذا ما قد يعسُر على كنط أنْ يُنكره. إلاّ أنّ عدمَ التجانُس لا يبتدّى البتّةَ بالنظر إلى العالَم المعقول(*)، بل في كلّ معرفة يُنجزها وعيٌ لا يخضع للوصاية. بهذا المعنى، السَدُّ الكنطيُّ هو ظاهرٌ يطعن في ما هو ضمن الفكرِ ومع نشيدِ هولدرلين الأخير، متقدِّمٌ فلسفيًّا على الفلسفة. هذا لم يكن أجنبيًّا على المثاليّين، ولكنّ المفتوحَ وقع عندهم، في الطوق نفسه الذي أرغم كنط على أن يُعْدي التجرُبةَ بالعلم. في حين كانت بعض المنازع المثاليّة تنشُد المفتوحَ، كانت تتعقّبُه في سياق توسيع المبدإ الكنطيّ، فصارت المضامين عندها أقلّ حرّيةً ممّا هي عليه عند كنط. وهذا ما يخلع بدوره على السدّ الكنطيّ، لحظةَ حقيقتِه: أنّه اتّقى ميثولوجيا المفهوم. والمرء على حقّ إذ يظنّ أنّ السدّ، الحاجزَ أمام المطلق، يعدِل اجتماعيًّا،

(*) وردت باللاتينيّة: mundus intelligibilis

ضرورةَ العمل التي تُبقي البشرَ ضمن الطوق نفسه الذي كان كنط قد حوّله إلى فلسفة. فالانحباس داخل المحايثة الذي قضى به كنط على الفكر بكيفيّة تشي بالنزاهة والقسوة في آن، هو انحباسٌ داخل المحافظة على البقاء كما يفرضها على البشر مجتمعٌ لا يحافظ إلاّ على الحرمان الذي لن نعود في حاجةٍ إليه. لو اختُرق القلقُ الطبيعيُ-التاريخيُّ المضني، مرّةً واحدة، لتغيّر موقف الوعي من الحقيقة. وأمّا موقفه الراهنُ فتفرضه الموضوعيّةُ التي تُبقيه على حاله. وإذا كانت نظريّةُ السَدِّ الكنطيّة جزءًا من الظاهر الاجتماعيّ، فإنّها لها مع ذلك أساسا، من حيث يهيمن الظاهرُ بالفعل، على البشر. أمّا الفصل بين الإحساسيّة وبين الذهن، عصَب الاستدلال على السَدّ، فهو من جانبه، نتاجٌ اجتماعيّ؛ فبواسطة الفصل يُشار إلى الإحساسيّةِ باعتبارها ضحيّةَ الذهن، لأنّ نظام العالَم لا يُشبعها، على الرغم من كلّ التدابير المتضادّة. ومن الممكن حقّا أن يزول الفصلُ بأحواله الاجتماعيّة، في حين يبقى المثاليّون إيديولوجيّين، لأنّهم يمجّدون وسطَ اللاّمؤتْلف، الائتلافَ على أنّه قد تحقّق، أو يحملونه على الجملة الشاملة للاّمؤتلِف. لقد عملوا بكيفيّة متّسقة وبلا جدوى في آن، على قسْر الفكر بما هو وحدةٌ تجمع بين الفكر وبين اللامتطابق. ومثل هذا التفكّر الذاتيّ يقضي حتّى على أطروحة أوليّةِ العقل العمليّ التي تبدأ مع كنط لتفيءَ مباشرة إلى ماركس مرورا بالمثاليّين. فجدليّة البراكسيس كانت تنادي أيضا بإلغاء البراكسيس بما هي إنتاج لمجرّد الإنتاج، قناع كونيٌّ لبراكسيس زائفة. هو ذا الأساس الماديّ للمواضع التي تتمرّد في جدليّة سلبيّة، على المفهوم الرسميّ والمذهبيّ للماديّة. ذلك أنّ لحظة الاستقلاليّة، عدمَ قابليّة الردّ إلى الفكر، يمكن أن تتطابق مع أوّلية الموضوع. حيث يصير الفكرُ اليومَ وهنا، مستقلاً، فيسمّي القيودَ التي يتقيّد بها حالما يقيّد شيئا آخرَ، فإنّه الفكر وليست براكسيسٌ متورّطةٌ،

هو الذي يستبق الحريّة. لقد رفع المثاليّون الفكرَ إلى قبّة السماء، ولكن، الويل لمن كان له فكر.

٨
عالَمٌ معقول(*)

يقابل بناء السَدّ عند كنط، البناءَ الوضعيّ للميتافيزيقا في العقل العمليّ. ولم يكتم كنط ما يبعث فيه على اليأس والقنوط: «لكنْ على أيّ حال، حتّى لو سُلّم للحريّة بقدرةٍ ترنسندنتاليّةٍ على المبادءة في تغيّرات العالَم، فإنّ هذه القدرة سيتعيّن ألاّ تكون إلاّ خارج العالَم (مع أنّ هذا يبقى دوما ادّعاء جريئا، هو التسليمُ خارج مجموعِ الحدوس الممكنةِ كلِّها، بموضوع آخَر لا يمكن أن يُعطى في أيّ إدراك حسّي ممكن).»(٢) القوس الذي يتعلّق بـ«الادّعاء الجريء» يشي بشَكّية كنط حيال عالَمه المعقول. والحقُّ أنّ هذه الصياغة المنتزعَة من الملاحظة على نقيض الأطروحة في النقيضة الثالثة، تقترب من الإلحاد. فالمطلوبُ الذي يُتعقَّب بعد ذلك، بحميّةٍ، يُسمى هنا ادّعاءً نظريّا؛ وبالتالي، يعسُر التهرّبُ من التهيُّب اليائس لكنط حين خُيّل إليه أنّه من الممكن أنْ تؤخد المصادرةُ على محمل حكمٍ وجود. ذلك أنّه طبقا لهذا الشاهد، قد يكون بمقدورنا التفكير في ما هو على الأقلّ موضوع حدس ممكن، باعتباره في الوقت نفسه، ما يُتفكّر على أنّه يخرج عن كلّ حدس. وسيتعيّن على العقل أن يستسلم أمام التناقض، إلاّ أن يكون في هجانةِ ما استوضعه بنفسه حدّا له، قد قيّد في بادئ الأمر وعلى نحو غير معقول، مجالَ صدْقيّته من دون أن يكون موضوعيّا وبصفته عقلا، مرتبطا بذلك الحدّ. لكن، لو كان الحدس نفسُه كما عند

(*) وردت باللاتينيّة: mundus intelligibilis

المثاليّين وأيضا الكنطيّين المحدَثين، مُدمَجا في العقل اللامتناهي، لنَقضت محايثةُ الفكر التعاليَ افتراضيًّا. - ما يتراءى مع كنط حرْصا على الحريّة، سيصدُق في المقام الأوّل، على الله وخلود [النفس]. إذ أنّ هاتين العبارتَيْن لا تتعلّقان بأيّ إمكانيّةٍ محضٍ للسلوك، بل هما طبقا لمفهومِهما، مصادرتان على كائنٍ من أيّ طرازٍ كان. فهو في حاجة إلى «موادّ»، وسيكون موقوفا كليًّا عند كنط، على ذلك الحدس الذي يستبعد كنط إمكانَه بالنسبة إلى الأفكار الترنسندنتاليّة. ومن ثمّ، باثوسُ المعقولِ عند كنط هو متمّمٌ لصعوبة التأكّد منه بأيّ كيفيّة كانت، حتّى وإن لم يكن هذا إلاّ في الوسط الذي لفكرٍ كفيٍّ بنفسه تشير إليه لفظة 'معقول'. فهذا لا يمكن أن يعنيَ أيَّ شيء فعليٍّ. لكنّ حركة نقدِ العقل العمليّ تمضي نحو وضعانيّةٍ للعالَم المعقول لم تكن تُتوقّع من المقصد الكنطيّ. فحالما يُثبَت ما-ينبغي-أن-يكون في تمايزه المفخَّم عن الكائن، بصفته مملكةَ الماهيّة ومحبوّا بنفوذ مطلق، يتّخذ من حيث النهْجُ المتوخّى وإنْ بكيفيّة غير إراديّةٍ، صفةَ كَيانٍ ثان. إنّ الفكر الذي لا يتفكّر أيَّ شيء مّا، ليس بفكرٍ. فالأفكار، مغزى الميتافيزيقا، لا يمكن أن تكون حدسيّةً بقدر ما لا يمكن أن تكون سرابَ التفكير؛ وإلاّ سُلبت منها كلُّ موضوعيّة. سيكون المعقول قد التمهتْه تحديدا، تلك الذاتُ التي كان يُفترض أنّ دائرةَ المعقول تتعالى عليها. وبعد كنط بمئة عام، صار اختزال المعقول ضمن المخيال الخطيئةَ الجذريّة للرومنطيقيّة المحدثة والأسلوب اليافع، كما خطيئةَ الفلسفة التي تُصوِّرت على مقاسِهما، أعني الفنومينولوجيّة. بيد أنّ مفهوم المعقول ليس بمفهومٍ فعليٍّ ولا بمخيال. بل تنسجُه بالأحرى مُعاياةٌ. وإذا دافعنا عنه، لن ننقذ أيَّ شيء على الأرض ولا في السماء الخاوية. والـ«نعمْ، لكنْ» ضدّ الدليل النقديّ، التي لن تريد أن يُنتزَع منها أيُّ شيء، إنّما لها بعدُ شكل تمسّكٍ متعنّتٍ بدوام واقعِ الحال القائم، وتشبّثٍ لا يأتلف وفكرةَ

الإنقاذ التي سينحلّ فيها شَبَثُ المحافظة على الذات مهما طال. فلا شيء يُمكن إنقاذه من دون أن يتحوّل، ولا شيء لن يتخطّى بابَ موته. إذا كان الإنقاذُ الدافع الجوانّيَ لكلّ فكرٍ، فإنّه ما من أملٍ إلاّ بالترْك من دون إمساكٍ: تركُ ما ينبغي إنقاذُه كما الفكرِ الذي يأمل. ذلك أنّ حركة الأمل تقوم على ألاّ يُحتفَظ بأيّ شيء ممّا تريد الذاتُ التمسّكَ به وتمنّي نفسَها بأن يدوم. وسيقوم المعقولُ طبقا لروح التقييد الكنطيّ كما لروح الطريقة الهيغليّة، على مجاوزتهما، وعلى التفكير سلبيًّا وحسب. وبمفارقةٍ، ستكون من جديدٍ، دائرةُ المعقول التي يتقصّدها كنط، «ظاهرةً»: ما هو خفيٌّ على الفكر المتناهي يواجهُه بما يُلزمه بالتفكير ويشوّهه بمقتضى تناهيه. ومن ثمّ، مفهوم المعقول هو السلب الذاتيّ للفكر المتناهي. فما هو كائنٌ في الفكر مجرّدَ كيان، يستبطنُ عوزَه؛ وتوديع الكيان المتصلّب في حدّ ذاته، إنّما هو في الفكر، مصدرُ ما يتميّز به عن مبدإ الهيمنة على الطبيعة الكامن فيه. يُراد بهذا المنقَلب ألاّ يتصيّر الفكر في حدّ ذاته، كيانا، وإلاّ تكرّر الهو هُو إلى ما لا نهاية له. وما هو في الفكر، معاداةٌ للحياة لن يكون سوى عارٍ شيْنٍ، لو لم يبلغ أوجَهُ في تفكُّره الذاتيّ. قبيحٌ هو الزهدُ الذي يطالب به غيرَه، أمّا زُهده هو فحسَنٌ: في سلبه الذاتيّ، يتعدّى نفسَه؛ وهذا ما لم يكن أجنبيًّا على ميتافيزيقا الأخلاق الكنطيّة المتأخّرة، بالدرجة التي سيتوقّع المرءُ. لكي يكون الفكر فكرا، لا بدّ له أن يعلم أنّه لا يُستغرَق في ما يبلُغ؛ ولا في التناهي الذي يشبهه. لذا، هو يتفكّر ما سيغيب عنه. ومثل هذه التجرُبة الميتافيزيقيّة تُلهم فلسفةَ كنط، شريطةَ أنْ نحرّرها من درْع المنهج. والنظر في هل ما زالت الميتافيزيقا بعامّة ممكنةً، لا بدّ أن يُعمل الفكرَ في سلب المتناهي الذي يقتضيه التناهي. فسرّه هو الذي يحرّك لفظ 'معقول'. وتصوُّر هذا اللفظ لا يعرى كليّا من التعليل بمقتضى لحظة الاستقلاليّة تلك التي سيفقدها الفكر من حيث يصير مطلقا، ويبلغُها

أيضا من جهةٍ أنّه من جانبه، لا يطابق الكائنَ، وحالما يُشدَّد على اللامتطابق وعلى أنّ كلَّ كائن لا يتبخّر في الفكر. فللفكر في كلّ توسيطاته، سهمٌ في الكيان الذي كان ما يزُعم خلوصا متعاليا للفكر قد حلّ محلَّه. أمّا المحلُّ الخفيُّ لإمكان الميتافيزيقا ففي لحظة الموضوعيّة المتعاليةِ للفكر، حتّى إذا تعيّن فصلُها وأنطَجَتُها. سيتمثّل مفهومُ مجال المعقول في مفهومِ شيء مّا غير كائنٍ وليس هو مع ذلك، غيرَ كائن وحسب. وطبقا لقواعد الدائرة التي تنتفي في دائرة المعقول، سيتعيّنُ طرحُ هذه الأخيرة بلا معاندة، باعتبارها متخيَّلة. في المواضع الأخرى جميعا، لا تكون الحقيقةُ عَطوبا كما في هذا الموضع. ذلك أنّه يمكن أن تُشوَّه إلى أقنومِ اختراع بلا أساسٍ يظنّ الفكرُ فيه أنّه قد تملّك المفقودَ؛ ومن السهل أن يختلط من جديد، الجَهدُ المبذولُ في تفهُّمه مع ما هو كائن. فباطلٌ هو ذلك التفكيرُ الذي يخلط في القياس الكاذب بخصوص الدليل الأنطولوجيّ على وجود الله (الذي دمّره كنط)، بين الفعليّ وبين ما يُتفكَّر. لكن، يُرتكَب الخطأ من خلال رفع السلبيّة بلا توسيط، نقدِ مجرّد ما هو كائن، إلى مرتبةِ موجبٍ، كما لو أنّ عدمَ كفايةِ ما هو كائنٌ ستضمن تخليصَ ما هو كائن من عدم الكفاية هذه. حتّى سلبُ السلب إذا دُفع إلى الأقصى، ليس هو بإيجابيّة. لقد سمّى كنط الجدليّةَ الترنسندنتاليّةَ منطقا للظاهر: نظريّة التناقضات التي تتورّط فيها بالضرورة كلُ معالجة للمتعالي باعتباره ما يمكن أن يُعرف إيجابيّا. وما حكم به كنط لا يتجاوزه الجَهد الذي بذله هيغل في تقرير منطق الظاهر منطقًا للحقيقة. لكنّ التفكّر لا ينقطع مع الحكم على الظاهر. فالتفكّر إذ يعي ذاتَه، لم يعُد التفكُّر القديم. وما يُقال عن التعالي انطلاقا من الكائنات المتناهيّة، هو ظاهرُه، ظاهرا هو مع ذلك وكما كان قد تراءى لكنط بالفعل، ظاهرٌ ضروريّ. ومن ثمّ الوزنُ الميتافيزيقيّ الفريدُ لإنقاذ الظاهر الذي هو غرض الاستطيقا.

٩
تحْييدٌ

في البلدان الأنجلو-ساكسونيّة، يوصف كنط في كثير من الأحيان وعن طريق التلميح، بأنّه غنوصيّ. ومهما دقَّ ما يتبقّى هنا من ثراء فلسفته، فإنّ هذا التبسيط الشنيع ليس خُلفا صرْفا. ذلك أنّ البنية النقائضيّةَ للمذهب الكنطيّ التي تبقى قائمةً بعد حلّ النقائض، يمكن أن تُترجَم بفظاظةٍ إلى توصيةِ التفكيرِ بأن يُمسك عن الأسئلة الباطلةِ التي لا جدوى منها. وهي تترقّى بالشكل المبتذَل للشكيّة البرجوازيّة الذي تكمن متانتُه في ألاّ يؤخَذ على محمل الجدّ إلاّ ما يكون مؤكّدا أنّه بين أيدينا. مثل هذه النزاهة لم يكن كنط في حِلٍّ منها بإطلاق. أنّ كنط في الأمر القطعيّ ومن قبل ذلك في أفكار نقد العقل المحض، ينزّل رافعاً السبّابةَ، ذلك العنصر الرفيع والمخجِلَ، عونا تتخلّى عنه قسرا، البرجوازيّةُ كما عن يوم الأحد عندها، وفي هذا محاكاةٌ ساخرةٌ للتحرّر من العمل، فهذا ولا ريب، ما قوّى نفوذَ كنط في ألمانيا، في ما أبعدَ من تأثير أفكاره. لقد كانت لحظةُ المؤالفة التي لا تُلزم بشيء، تتطابق كثيرا في سياق الديكور وضمن نزعة الصرامة، مع النزوع إلى تحييد كلّ ما هو روحيٌّ، تحييدا اكتسح بعد انتصار الثورة أو حيث عُطّلت، وبمقتضى التبَرْجُز الذي انفرض بكيفيّة لا تُدركُ، كاملَ مسرح الرّوح، وحتّى المبَرهَناتِ التي كانت قد استُخدمت من قبلُ، أسلحةً للتحرّر البرجوازيّ. وبعد أن صارت مصالح الطبقة الظافرة في غير حاجةٍ إليها، غدت هذه المبرهَناتُ كما كان قد عاين ذلك شبنغْلرْ بفكر ثاقبٍ، في خصوص روسّو، بلا أهميّة بالدلالة المضاعفة للعبارة(*). فوظيفة

(*) uninteressant: تعني ما لا وزن ولا أهميّة له، كما الذي لا مصلحةَ فيه ومنه.

الفكر في المجتمع، ثانويّةٌ، مع أنّه يقرّظ الفكرَ إيديولوجيّا. لقد ساهم ما هو غير واضح(*) عند كنط في تحويل نقدِ دينٍ مرتبط بالنظام الإقطاعيّ إلى ذلك السَواء الذي ارتدى تحت اسم التسامح، مِعطف البشريّة. فالروح باعتباره ميتافيزيقا بقدر اعتباره فنّا، يتحيّد كلّما فُقد ما كان المجتمع يعتزّ به كأنّه ثقافتُه، العلاقة ببراكسيس ممكنة. ولم تزل هذه العلاقةُ بيّنةً في الأفكار الميتافيزيقيّة الكنطيّةِ. كان المجتمع البرجوازيّ يريد أن يتجاوز بواسطة هذه الأفكار، مبدأه المحدودَ، وإن جازت العبارة، أن ينسخَ نفسَه. أمّا مثْل ذلك الرّوح فيصير غيرَ مقبول، وتغدو الثقافةُ تسويةً بين شكله الذي يمكن استغلالُه برجوازيًّا وبين طابعه الذي لا يُطاق، حسب الاصطلاح الألمانيّ المحدث، والذي تُسقطه الثقافةُ على مدى بعيد لا يُدرَك. أمّا الأحوال الماديّةُ فتفعل الباقي. ويستولي رأسُ المال تحت قهر توسيع استثماراته، على الرّوح الذي تحرّض أشكالُ موضَعته بمقتضى تشيّئها الذي لا رادّ له، على تحويلها إلى ملكيّة وسلع. أمّا الرضا الذي بلا مصلحة في الاستطيقا فيجلّي الرّوحَ ويخفضه من حيث يكتفي بالتملّي والإعجاب وفي نهاية المطاف، بإجلال كلِّ ما ابتُدع وتُفكّر، إجلالا أعمى في غير محلّه، ومن دون انشغال بمغزى حقيقته. ومن ثمّ، يؤسْطِقُ [إستيْزيرْتْ] الثقافةَ تزايُدُ طابعِ السلعة عن استهتارٍ موضوعيٍّ وبمقتضى المنفعةِ. وتصير الفلسفةُ تجليًّا للرّوح بما هو عيّنةٌ معروضةٌ للفضول. وما كان برنارْ غروتْأويتزن قد تعقبّ أثره في الدين إلى حدود القرنيْن الثامن عشر والسابع عشر، أعني أنّنا لم نعد نخاف الشيطانَ ولم نعد نأمل من الله شيئا، يتوسّع ليشمل الميتافيزيقا حيث تبقى قائمةً ذكرى الله والشيطان،

(*) وردت باللاتينيّة: non liquet، وتعني في دلالتها القانونيّة (الرومانيّة): غيَر الثابت وغيرَ المؤكّد في القضيّة.

وحتّى حيث تعكس ذلك الخوفَ وهذا الأمل. لقد زال ما سيتعيّن حسَب الذهن الذي يعرى من الإيديولوجيا بالتمام، أن يكون بالنسبة إلى البشر، الأكثرَ إلحاحًا؛ فموضوعيًّا، قد صار مستشْكِلا؛ وذاتيًّا، لم يعُد النسيج المجتمعيُّ والإرهاق الدائم من جرّاء ضغط التكيّف، يتيحان للبشر الوقت والقوّةَ لإنعام التفكير فيه. كلاّ، الأسئلة لم تُحلّ، ولم يُبرهَن حتّى على عدم قابليّتها للحلّ. وإنّما نُسيت، وحين نتحدّث عنها، فلكيْ نُهدْهدَها لتغُطّ في سباتها القبيح. أمّا كلامُ غوتهْ القاصمُ مخاطِبا إكِرْمانْ بأنّنا لا نحتاج إلى قراءة كنط لأنّ فلسفته ستكون قد فعلت فعلها ومرّت إلى الوعي الكونيّ، فقد انتصر مع الجمْعنة الميتافيزيقيّة للاّمبالاة.

لكنّ عدمَ اكتراث الوعي بالأسئلة الميتافيزيقيّة التي لا يمكن البتّة أن نفرغ منها بواسطة الرضا الدُنيويّ، هو ما يعسُر على الميتافيزيقا نفسِها ألاّ تكترث به. إذ أنّه يتخفّى فيه هولٌ سيقطع أنفاس البشر لو لم يكبتوه. وبإمكان المرء أن ينساق إلى مضاربات أنثروبولوجيّةٍ فيتساءلَ هل أنّ الانقلابَ الذي حدث في أثناء التطوّر التاريخيّ وأكسبَ النوعَ البشريّ، الوعي المفتوحَ ومن ثمّ الوعيَ بالموت، يتناقض مع تقويمٍ حيوانيٍّ لا يقلّ عنه استمرارا ولا يسمح باحتمال هذا الوعي. بعد ذلك، سيتعيّن دفعُ ثمن إمكان البقاء على قيد الحياة، بتقييدٍ للوعي الذي يحمي هذا البقاءَ ممّا يكون الوعيُ في حدّ ذاته، أعني أنّه وعي بالموت. فلا سلوانَ مع المنظوريّةِ التي مفادها أنّ محدوديّةَ كلِّ إيديولوجيا ستحيل من جديدٍ وإنْ جازت العبارة، بيولوجيًّا، إلى ضرورةِ المحافظة على الذات، ضرورةً سيتعيّن ألاّ تزول البتّة مع تنظيم عادل للمجتمع، والحال أنّ إمكان حياة عادلة لا ينجُم بالفعل، إلاّ ضمن مجتمع عادل. أمّا المجتمع الراهن فيروي كاذبا أنّه لا ينبغي أن يُهاب الموتُ، ويخرّب الوعيَ بهذا. كان شوبنهاور بتشاؤميّته قد انتبه إلى أنّ البشر قلّما

ينشغلون على مرّ مُدَّتهم(*)، بالموت(٥). وقرأ كما فعل هيدغر بعد ذلك بمئة عام، هذه اللاّمبالاة انطلاقا من الطبيعة البشريّة، بدلاً من قراءتها انطلاقا من البشر بصفتهم نتاجا للتاريخ. وعند كليهما، يصير حُسورُ المعنى الميتافيزيقيّ شأنا ميتافيزيقيّا. ومن ثمّ، يمكن على الأقلّ ههنا، تقدير العمق الذي بلغه التحييدُ، عنصرا وجودَانيّا للوعي البرجوازيّ. ويثير هذا العمقُ الشكّ في ما إذا كان الأمرُ كما يلقّن الفكرَ تقليدٌ رومنطيقيٌّ يبقى دارجا بعد كلّ رومنطيقيّة، سيختلف حقّا في ما يُزعم أنّه أزمنةٌ تنوف عليها الميتافيزيقا وكان لوكاتش الشابّ قد وسمَها بالأزمنة المشحونةِ معنًى. فالتقليد يجرّ معه مغالَطة. وانغلاق ثقافات معيَّنة، القهرُ الجمعيُّ لبعض التصوّرات الميتافيزيقيّة، سطوتُها على الحياة، لا تضمن حقيقتَها. ذلك أنّ إمكان تجرُبة ميتافيزيقيّة هو بالأحرى نسيبُ إمكان الحريّة، ولا تقدر عليها إلاّ الذاتُ المتحرّرةُ التي فكّكت الروابط إذْ تمجَّد باعتبارها من أسباب النجاة. في المقابل، مَن يرتبك خفيةً

(*) وردت باللاتينيّة: media in vita، وتعني حرفيّا: منتصف الحياة.

(٥) «وحده الانسانُ يحمل معه في مفهومات مجرَّدة، الإيقانَ من موته: لكن وهذا أمر عجيب، لا يمكن أن يُخيفه هذا الإيقانُ إلاّ في لحظات نادرة حين تستحضره مناسبةٌ مّا في المخيّلة. فليس بمقدور التفكّر الكثيرُ ضدّ الصوت القويّ للطبيعة. في الإنسان كما في الحيوان الذي لا يفكّر، الوضعُ الذي يسيطر باستمرار وينتج عن الوعي الجوّانيّ بأنّه الطبيعةُ، العالَمُ نفسُه، هو وضع الأمان الناشئ الذي بمقتضاه ما من إنسان تُقلقه بشكل لافتٍ، فكرةُ الموت الأكيدِ الذي ما ينفكّ يقترب أوانُه، بل يواصل الحياة كما لو أنّه سيحيا الدهرَ كلّه؛ بل يذهب هذا إلى ما أبعد من ذلك، حتّى أنّه يمكن القول إنّه ولا إنسانَ له إيقانٌ على الحقيقةِ حيٌّ من الإيقان من الموت، وإلاّ لما كان اختلاف يُذكر بين نفسيّته ونفسيّة المجرم المحكوم عليه؛ بل كلّ إنسان يقرّ نظريّا وعلى نحو مجرّد، بذلك الإيقان، ولكنّه كما هو الحال في حقائق نظريّة أخرى لا يمكن أن تطبّق مع ذلك، في الممارسة، يضعه جانبا من دون أن يسجّله بأيّ كيفيّة كانت، في وعيه الحيّ.» ('شوبنهاور، العالَمُ إرادةً وتصوّرا - *Die Welt als Wille und Vorstellung*، I، SWW، نشرة فراونستيتْ، المجلّد II، لايبتسيش، ١٨٨٨، ص. ٣٣٢)

فيتورّط في تصوّر يُصدَّق اجتماعيّا لأزمنة يُزعم أنّها سعيدةٌ، هو نسيبُ ذاك الذي يعتقد وضعانيّا في الوقائع. لا بدّ أن يتقوّى الأنا تاريخيًّا، ليتصوّر في ما أبعد من عدم توسيط مبدإ الواقع، فكرةَ ما هو أكثرُ من الكائن. فالنظام الذي ينغلق على نفسه وعلى معناه، ينغلق أيضا على إمكان تعدّي النظام. ليست الميتافيزيقا بالنظر إلى الثيولوجيا وطبقا للمذهب الوضعانيّ، مجرّدَ طورٍ متأخّر تاريخيّا، وليست هي فقط دَنْيَنَةً للثيولوجيا ضمن المفهوم. وهي إذ تنقد الثيولوجيا، إنّما تحفظها من جهةِ ما تكشف للبشر إمكانا تُشوّهه الثيولوجيا من حيث تفرضه عليهم. ما فجّر كوسموسَ الرّوحِ هو القوى التي كان قد ربطَها؛ فحدث له ما كان يستأهل. إنّ استقلاليّة بيتهوفن أكثرُ ميتافيزيقيّةً من نظام(*) باخْ؛ ولذلك هي أصدق. فتجرُبة الذات المتحرّرة والتجرُبة الميتافيزيقيّةُ تتساتَلان في إنسانيّةٍ بعينها. وكلّ تعبير عن الأمل يصدر حتّى في زمن صمت الفنّ، عن أمّهات الآثار الفنيّةِ بكيفيّة أقوى ممّا يحدث مع النصوص الثيولوجيّة التقليديّة، إنّما يتشكّل مع التعبير عن الإنسانيّ؛ هذا ما لا يتبيّنُ بلا لبس في أيّ موضع آخرَ، كما تبيّن مع اللحظات البيتهوفنيّة. ما يعنيه أنّه ليس كلّ شيء باطلاً عبثًا، إنّما يكون بواسطة التعاطف مع الإنسانيّ، تفكّر الطبيعة نفسها في الذوات؛ فلا تنبثق عبقريّةُ الطبيعة إلاّ في تجرُبة طبيعانيّتها. وما يبقى عند كنط، جديرا بالتوقير، هو أنّه كان كما لم يفعل أيُّ فيلسوف آخر، قد دوّن في نظريّة المعقول، كوْكبةَ الإنسانيّ والمتعالي. من قبل أن تكون الإنسانيّةُ فتحتْ عينيْها، كان البشرُ من جرّاء الضغط الموضوعيّ لعوَز الحياة، يُهينون القريبَ، وأمّا المحايثة الحيويّة للمعنى فهي قناعُ حبْسهم. ومذ وُجد شيءٌ من قبيل مجتمعٍ منظَّم، وبعامّة رباطٌ مستقّل ومتماسكٌ في حدّ

(*) وردت باللاتينيّة: ordo

ذاته، كان النزوع إلى هجره، قد بقي ضعيفا. سيتعيّن على الطفل إنّ لم يكن مهيّأً لذلك، أن يندهش إذ يرى في كتابه البروتستانتيّ الذي يضمّ التراتيل، كم كان فقيرا وهزيلا الجزءُ الذي يحمل عنوانَ «الأشياء الأخيرة»، مقارنةً بكلّ التمارين التي تتعلّق بما سينبغي للمؤمنين أن يعتقدوا فيه وبكيف سيتصرّفون. أمّا الارتياب القديمُ في أنّه سيتواصل مع الأديان انتشارُ السحر والخرافة، فقَفاهُ هو أنّه بالنسبة إلى الديانات الوضعيّة، يكاد لم يعُد ثمّةَ وزنٌ للأمل في الأُخرويّ كما كان يقتضي مفهومُه ذلك. وتتّحد المضاربة الميتافيزيقيّةُ مع المضاربة التاريخيّة-الفلسفيّة: فهي لا تتوقّع إمكانَ وعي عادل بما في ذلك تلكَ الأشياء الأخيرة، إلاّ من مستقبَل يخلو من عوَز الحياة وظلَفها. أمّا لعنتُها فليس في مجاوزة مجرّد الكيان، بقدر ما أنّها تكمن في تزيينه وتثبيته منظَّمةً متيافيزيقيّة. والقول إنّ «الكلَّ باطلٌ» الذي استعمله كبار اللاهوتيّين منذ سليمان، للتفكير في المحايثة، هو مجرّدٌ جدّا لكي يفضي إلى ما يتعدّى المحايثة. حيثما تأكّد البشرُ من الطابع السيّانيّ لكيانهم، لم يعترضوا بأيّ وجه من الأوجه؛ وطالما أنّهم لا يغيّرون موقفَهم من الكيان، يكون الغيرُ أيضا بالنسبة إليهم، باطلا. مَن يتّهم الكائن من دون تمييز ولا منظوريّةٍ ممكنٍ، بالبُطلان، إنّما يعاضد التشاغُلَ الأرعن. ومن ثمّ، البهيميّةُ التي تفضي إلى مثل هذه البراكسيس الشموليّة، هي أسوأ من الأولى: تصير هي نفسُها مبدأً. ووعظ الرهبان الذي يتعلّق بعُجْب المحايثة إنّما هو أيضا، تصفيةٌ سرّيةٌ للتعالي الذي لا يتغذّى إلاّ بالتجارب ضمن المحايثة. لكنّ التحييدَ الذي يتحالف في العمق، مع تلك اللاّمبالاة، لم يزل قائما بعد الكوارث التي يُفترَض حسب جوقة أبواق المقرّظين، أنّها قد رمت البشرَ من جديد في مدار ما يخصّهم راديكاليّا. ذلك أنّ التقويم الأساسيَّ للمجتمع لم يتغيّر. وعلى الرغم من بعض مقاومة بروتستانتيّة باسلة، يقضي هذا التقويمُ على الثيولوجيا

والميتافيزيقا اللّتيْن انبعثتا من العوَز، بأن تكونا شهادةً تنصّ على الرضا. ولا مخرج من ذلك بتمرّد مجرّد الوعي. فحتّى في وعي الذوات، يختار المجتمع البرجوازيّ الهلاكَ الشامل، القوّة الموضوعيّة الكامنة فيه، بدلا من الخوض في تأمّلات تتهدّد قاعدتَه. ستقتضي المصالح الميتافيزيقيّةُ للبشر إدراكا غيرَ منتقَص لمصالحهم الماديّة. وطالما بقيت هذه الماديّةُ مخفيّةً عنهم، فإنّهم يعيشون تحت حجاب مايا. حين يمكن تغيير ما هو كائن، حينئذ فقط، لا يكونُ ما هو كائنٌ كلَّ شيء.

١٠
«صورةٌ وحسْب»

كان أرنولدْ شونبرغْ في تفسير صاغه بعد أكثر من عشرة أعوام لتلحينه قصيد غيورغْ «ابتعاد»، قد قرّظ القصيدَ باعتباره نبوءةً تستبق أحاسيسَ روّاد الفضاء. ومن ثمّ، حين أنزل عن سذاجةٍ، أحدَ أهمّ مقطوعاته إلى مستوى الخيال العلميّ(*)، فقد كان عن غير إرادةٍ، يفعل بمقتضى عوَز الميتافيزيقا. ولا مريةَ أنّ المغزى الماديَّ، وجهَ من تطأ قدماه «كواكب أخرى»، هو في القصيد الرومنطيقيّ المحدَث، صورةٌ لباطنٍ، للنشوةِ والارتقاءِ في ذكرى ماكسيمينْ. فالانتشاء ليس انتشاءً في الفضاء، وإنْ كان انتشاءَ التجربة الكوسميّةِ، ومع أنّه يجب أن يستعير منها صوره. لكن، هو ذا تحديدا، ما يخذل الأساس الموضوعيَّ لفهم يستغرق في الأرضيّ. وسيكون بربريّا أيضا أن يؤخذ الوعدُ الثيولوجيُّ حرْفيّا. وحده احترامٌ تراكَمَ تاريخيًّا، يمنع الوعيَ عن ذلك. وإنّه من مجال الثيولوجيا يُنهَل الارتقاءُ الشعريّ كما اللغة الرمزيّةُ لمجموع تلك

(*) وردت بالإنجليزيّة: science fiction

القصائد. الدينُ حرْفيًّا(*) سيُماثل هو نفسُه الخيالَ العلميّ؛ فالسفر إلى الفضاء سيقود إلى السماء الموعودة الفعليّة. ولم يستطع اللاّهوتيّون اجتنابَ التخمينات الطفوليّة حول استتباعات السفر على الصواريخ الفضائيّة دفاعا عن مسيحانيّتهم، والحال أنّ الطابع الطفوليّ للإنشغال بالسفر إلى الفضاء يُظهر للعيان في المقابل، الطفوليّةَ المُضمَرةَ في بِشارات الخلاص. لكن، لو خُلصّت هذه البشارات من كلّ مغزى ماديّ وصُعّدت بالتمام، لوقع اللاهوتيّونَ في أسوإ حيرة حين يتعلّق الأمر بقول ماذا تعني. إذا كان كلّ رمز لا يرمز إلاّ إلى غيره، إلى ما هو مرّةً أخرى، مفهوميٌّ، فإنّ نواته تبقى خاوية، وكذلك الدين. هي ذي نقيضةُ الوعي اللاهوتيّ اليوم. وهذا ما سترتضيه بعدُ المسيحيّةُ الأصليّةُ لتولستويْ التي تتضمّن مغالطةً تاريخيّةً، تقليدا للمسيح الآن وهنا، من دون أيّ تبصّر، وبعينين مغمضتيْن. وبعض من النقيضة كان يتخفّى في بناء فاوسْتْ. ففي البيت الذي يقول فيه: «إنّي أسمع فعلا، البشارةَ؛ وحده الإيمانُ يُعوزني»، يؤوّل فاوست تأثّرَه الذي يمنعه من الانتحار، باعتباره عودةً من طور الطفولة، للتقاليد الموروثة الخدّاعة والحمّالة للعزاء. ومع ذلك، يجد خلاصه في سماء مريم. لا يبتّ القصيدُ في ما إذا كان تطوّره يناقض شكيّةَ المفكّر الراشد أو أنّ كلمته الفيصل هي من جديد، رمزٌ، «صورة وحسب»، دنيَنَةٌ للتعالي في صورةِ كلٍّ لمحايثةٍ مفعَمةٍ، على نحوٍ يشبه كثيرا الطريقةَ الهيغليّة. مَن يتقبّض التعاليَ، يمكن أن يأخذَ حقّا، كما فعل كارل كراوسْ، ويُطعن عليه بانعدام الخيال، وبمعاداة الرّوح التي فيها خيانةٌ للتعالي. وفي المقابل، لو زال كليًّا إمكانُ الخلاص في الكائن، مهما تناءى هذا الإمكان وحسُر، لصار الرّوح وهما ولألّهت في نهاية المطاف، الذاتُ المتناهيةُ

(*) وردت بالفرنسيّة: à la lettre

المشروطة التي هي مجرّد كائن، باعتبارها حمّالةً للرّوح. لقد أجاب على مفارقة المتعالي هذه تصوّرُ رانمبو لإنسانيّة محرَّرةٍ بصفتها الألوهيّةَ الحقيقيّة. وبعد ذلك، كان الكنْطيُّ مينونا قد خلع بصريح العبارة، على الذات الطابعَ الميثولوجيَّ، وأظهر من ثمّ، المثاليّةَ باعتبارها هجانَة. مثل هذه النتائج التأمليّة تتطابق مع الخيال العلميّ وطبيعة الصواريخ. لو كانت بالفعل من بين النجوم، الأرضُ وحدها هي التي تسكنها كائناتٌ محبوّةٌ بالعقل، لكان هذا واقعةً ميتافيزيقيّةً ستنقُض رعونتُها الميتافيزيقا؛ وفي الختام، البشر هم الذين سيصيرون بالفعل، آلهةً، ولكن ضمن سطوةِ طوْقٍ يمنعهم من العلم بذلك؛ ويا لها من آلهة !- فلا ريب أنّها لا تهمينُ على الكوسموس، وتلغي من جديدٍ لحسن الحظّ، ذلك الضربَ من التهْويمات.

لكنْ، التهويماتُ الميتافيزيقيّةُ كلُّها تُدفع حتْمًا، إلى الزيْف. فما هو لاحقيقةٌ إيديولوجيّةٌ في تصوّر التعالي، هو الفصلُ بين الجسد وبين النفس، انعكاسًا لتقسيم العمل. ويفضي هذا الفصلُ إلى توثين الشيء المفكِّر(*) مبدأ هيمنةٍ على الطبيعة، وإلى القصور الماديّ الذي سيتبدّد في مفهومِ تعالٍ ما وراءَ علاقة الجُرم والذنْب. لكنّ الأمل يتمسّك كما في نشيد مينيونْ، بالجسد إذ يتجلّى. ولا تريد الميتافيزيقا أن تسمع أيَّ شيء عن ذلك، ولا أن تشترك في شيء مع ما هو ماديّ. لذلك تتجاوز الحدودَ التي تقودها إلى إيمان أدنى بالأرواح. فما بين أقنمة روح غير جسديّ ومع ذلك مفرْدَنٍ - وما الذي سيتبقّى للثيولوجيا من دون هذه الأقنمة؟- وبين الإثبات الخدّاع لوجود كائنات روحيّة محض بواسطة النزعة الروحانيّة، ليس ثمّتَ أيُّ فرْق ما خلا الشرف التاريخيّ الذي يكتسيه مفهومُ الرّوح. ومن خلال هذا الشرف، يصير النجاح

(*) وردت باللاتينيّة: res cogitans

الاجتماعيُّ، السلطةُ، عيارا للحقيقة الميتافيزيقيّة. فالروحانيّة [شبيريتيالسْموسْ] التي تعني في الألمانيّة، مذهبَ الرّوح بما هو مبدأ فرديٌّ جوهريٌّ، هي ما يعنيه من دون الأحرف الأخيرة، لفظ 'شبيريتسموس' بالإنجليزيّة. ويعود الالتباس إلى الضرورة الإبستيمولوجيّة التي دفعت المثاليّين قديما، إلى بناء وعي ترنسندنتاليٍّ أو مطلقٍ في ما وراء تحليل الوعي الفرْديّ. والوعي الفرديُّ هو قطعةٌ من العالَم الزمكانيّ لا امتيازَ لها فيه، ولا يمكن أن يُتصوَّر حسَب الملَكات البشريّة، في انفصال عن عالَم الأجسام. لكنّ البناء المثاليَّ يصير من حيث يتقصّدُ استبعادَ البقايا الأرضيّة، باطلا حالما يستأصل كليًّا تلك الإنيّةَ التي كانت أنموذجا لمفهوم الرّوح. ومن ثمّ التسليمُ بإنيّةٍ غير محسوسة ستتبدّى مع ذلك، في المكان والزمان، بصفتها كَيانا، وفي تضادٍّ مع تعيينها. في الوضع الراهن للكوسمولوجيا، السماء والجحيم بصفتهما كائنيْن في الفضاء، هما مجرّد تشبّه بالقدامى. هذا ما سيطرُد الخلودَ إلى خلود الأرواح وسيخلع عليه طابعا طيفيًّا غيرَ فعليّ يجعل مفهومَه موضع سخرية. لقد كانت العقيدةُ المسيحيّة التي تفكّرت معا استفاقة النفوس وبعث اللحم، أكثر اتّساقا من منظور ميتافيزيقيّ، وإن شئتَ، أكثر تنويرا من الميتافيزيقا التأمّليّة؛ كما أنّ الأمل يقصدُ بعثا جسديّا ويعلم أنّه قد حرم نفسَه من حيث روحَنتُه، من أفضل ما فيه. لكن من ثمّ، تبلغ وقاحاتُ التأمّل المتيافيزيقيِّ حدّا لا يُطاق. وتجنح المعرفة عميقًا، إلى جهة قابليّة الموت المطلقة، ما هو بالنسبة إليها، ممّا لا يُطاق، وما تصير بإزائه، إلى لامبالاة مطلقة. هو ذا ما تفضي إليه فكرةُ الحقيقة التي هي الأعلى من بين الأفكار الميتافيزيقيّة. من يعتقد في الله يمكن لذلك ألاّ يعتقد فيه. والإمكان الذي يمثّله الاسمُ الإلهيّ، يتمسّك به من لا يعتقد. إذا كان حظر الصور في السابق، يمتدّ إلى النُطق بالاسم، فإنّ هذا الحظر قد صار هو نفسه ضمن هذا الشكل،

مرتابا فيه بالخرافة. لقد تقوّى الحظر وتصلّب: مجرّد التفكير في الأمل هو تدنيس له وعملٌ ضدّه. كذلك يهوي عميقا تاريخُ الحقيقة الميتافيزيقيّة الذي يُنكر عبثا، التاريخَ بما هو تقدّمٌ في إبطال الميثولوجيا. لكنّ هذا الإبطال يلتهم نفسَه كما كانت الآلهةُ الأسطوريّة تحبّ أن تلتهم وُلْدَها. فهو يسقط من جديد في الميثوس، من حيث لا يُبقي إلاّ على مجرّد الكَيان. ذلك أنّه لا يعدو كونَه رباطَ المحايثة المغلق، ما هو كائن. لقد انقبضت الميتافيزيقا اليومَ، في هذا التناقض. والتفكير الذي يعمل على تذليل هذا التناقض، إنّما تتهدّده اللاحقيقةُ من كلّ حدْب وصوْب.

١١
ظاهرُ الغيْر

يُبعَث الدليل الأنطولوجيُّ على وجود الله من جديد ضمن الجدليّة الهيغليّة، على الرغم من النقد الكنطيّ الذي طواه إن جازت العبارة، في ثناياه. ولكن، عبثًا. فمن حيث يحُلّ هيغل عن اتّساقٍ، اللاامتطابقَ في التطابق المحض، يصير المفهوم ضامنا لما ليس هو بمفهوميٍّ، وتلتقط محايثةُ الرّوح التعاليَ، لكأنّ الجملةَ الشاملةَ للروح تمحوه. بعد ذلك، بقدر ما يتفكّك التعالي بواسطة التنوير، إلى عالَم وروح، يصيرُ إلى خفيٍّ، كما لو أنّه سيتركّز في ذروةٍ فوق التوسيطاتِ جميعا. بهذا المعنى، يحمل لاهوتُ المختلفِ بإطلاق المضادُّ للتاريخ علامةَ تاريخيّتِه. ويحتدّ السؤال عن الميتافيزيقا سؤالاً عمّا إذا كان هذا الدقيق، المجرّدُ واللامتعيّنُ سيكوّن ملاذَها الأخيرَ الذي فُقد بعدُ، أم أنّ الميتافيزيقا لا تبقى قائمةً إلاّ في الأحسَر والأرثّ، لتُخرج للعقل في هذا الوضع من انعدام الظاهريّةِ كليًّا، عقلا مهيمِنا يخوض في شؤونه بلا مقاومة ولا تبصّر. أمّا أطروحة الوضعانيّة فهي في بطلان الميتافيزيقا،

حتّى تلك التي لاذت بالدنيويّ. ويُضحّى حتّى بفكرة الحقيقة التي بمقتضاها أطلِقت الوضعانيّةُ. وإنّه لفضلُ فيتغنشتايْن أنّه أظهر ذلك، وإن كان أمرُه بالصمت يتناسب مع ميتافيزيقا دغمائيّةٍ تُبعث زيْفا، ولم يعُد من الممكن تمييزها عن إيمانيّةٍ بكماءَ هائمةٍ في الكينونة. فما لن يشمله إبطالُ الميثولوجيا من دون أن يُهَيَّأَ تقريظيًّا، لن يكون حجّةً، إذ أنّ دائرتَه نقائضيّةٌ بإطلاق، بل سيكون تجرُبةَ أنّ الفكر الذي لا يقطع رقبتَه، إنّما يفضي إلى التعالي، وحتّى إلى فكرةِ تقويم للعالَم لن يُلغى فيه الألمُ الراهنُ وحسب، بل يُستنكَر فيه أيضا الألَمُ الذي ولّى وانقضى. أمّا تساؤُل الأفكار كلِّها في مفهومِ شيء مّا سيكون مغايرا للكائن الذي لا ينْقال، وللعالَم، فلا يماثل مبدأَ اللامتناهي في الصغر الذي كان يظنّ لايبنيتسْ وكنط أنّه بواسطته تتقايس فكرةُ التعالي مع علمٍ يحرّك طابعُه الخطّاءُ، أعني الخلطَ بين الهيمنة على الطبيعة وبين الكونه-في-ذاته، التجرُبةَ المستدرَكةَ للتساؤُل. فالعالَم أقبحُ من الجحيم وأجمل منه في آن. هو أقبح، لأنّه حتّى البُطلانُ لن يكون ذلك المطلقَ، ولا ذاك الذي يبدو في نهاية المطاف، على أنّه مؤالِفٌ كما في النيرفانا عند شوبنهاور. ذلك أنّ رباطَ المحايثة المنغلق نهائيًّا، يصدّ حتّى هذا المعنى الذي يتراءى في العالَم، للتفلسف الهنديِّ في العالم، باعتباره حلُما لشيطان شرّانيّ؛ ويخطئ شوبنهاور لأنّه يشرح بلا توسيطٍ، القانونَ الذي يُبقي على المحايثة ضمن طوْقها، باعتباره ذلك الماهويَّ الذي يوصد فيُفصَل عن المحايثة ولا يمكن البتّةَ أن يُتصوَّر إلاّ متعاليا. لكنّ العالَم أجملُ، لأنّ الانغلاق المطلق الذي يتعرّف إليه شوبنهاورْ في مجرى العالَم، هو نفسُه مستعار من المنظومة المثاليّة، مبدأُ تطابقٍ محضٍ، خدّاعٌ مثله مثل أيِّ مبدإٍ آخَرَ. فمجرى العالَم المضطرب والمتلَف، لا يتقايَس كما هو الحال عند كافكا، حتّى مع معنى بُطلانه وعمَهِه، ولا يمكن أن يُبنى باتّساقٍ صارم، طبقا لمبدأيْهما. وهو يتعارض مع عملٍ وعيٍ يائس على

تنصيب اليأس مطلَقا بعينه. فليس مجرى العالَم منغلقا بإطلاق، كما أنّ اليأس ليس بمطلَق؛ بل هذا اليأس هو الذي يكوّن بالأحرى انْغلاقَه. مهما كان كلّ أثر للغير فيه عَطوبًا، ومهما شوّهت كلُّ سعادة من حيث لابدّيتُها، يبقى الكائن مع ذلك وفي المقاطع التي تقضي على التطابق والهويّة بالكذب، معْروكا بوعودِ ذلك الغير التي ما تنفكّ تُخذَل. كلّ سعادة هي مقطع من السعادة التامّة التي تتأبّى على البشر ويُؤابونها. فالتساؤُل، الغيرُ في التاريخ الموعودُ به بشريًا، يعني بلا اضطرابٍ، ما توطّنه الأنطولوجيا على نحو غير مشروعٍ، في ما قبل التاريخ أو تطرحه من التاريخ أصلا. ليس المفهوم حاقًّا فعليًّا كما سيُراد من الدليل الأنطولوجيّ، ولكن لن يتيسّر التفكير فيه لو لم يكن شيءٌ مّا في الأمر برأسه، يدفع إليه. إنّ كارل كراوسْ الذي كان محصَّنا ضدّ كلّ إثباتٍ للتعالي راسخٍ متخيَّلٍ بلا أيّ خيال، وكان يحبّذ بولَع، فسْرَه انطلاقا من الحنين، بدلاً من شطبه، لم يكن البتّة ينهل استعارات من الرومنطيقيّة اللبيراليّة. والآكد أنّه لا يمكن بعث الميتافيزيقا من جديد،- فمفهوم البعث ينتمي إلى المخلوقات، لا إلى المصنوعات، وهو في البناءات الفكريّة علامةٌ على لاحقيقتها، ولعلّ الميتافيزيقا لا تتولّد إلاّ مع تحقّقِ ما يُتفكَّر ضمن علامتها. يستبق الفنُّ شيئا من هذا. أمّا أعمال نيتشه فتتكاثر فيها أشكالُ ذمّ الميتافيزيقا. لكن ولا صياغةَ توصّفها بشكل أوفى من تلك التي لزرادشتْ: «مجنونٌ وحسب، شاعر وحسب». فالفنّان المفكِّر يفهم الفنّ الذي لم يُتفكَّر. والفكر الذي لا يستسلم لما هو بائسٌ أُنطيًّا، يصير بالنظر إلى معاييره، عدما، والحقيقةُ لاحقيقةً، والفلسفةُ جنونا. لكنّ الفلسفة لا تستطيع أن تتنازل وتتعفّى إذا ما لم تُرد أن ينتصر التبلُّدُ مع عقل مضادٌ مفعَّل. أفضّل المجانين على الحمقى(*). فالجنون

(*) وردت بالفرنسيّة: Aux sots je préfère les fous

هو الحقيقة في الشكل الذي تدبُّ فيه بين البشر حالما يمتنعون عن التخلّي عنها وسطَ اللاحقّ والكذب. الفنُّ ظاهرٌ حتّى في أعلى قِممه؛ لكنّ الظاهرَ، ما لا يقاوَم فيه، إنّما يستفيده الفنُّ ممّا يخلو من الظاهر. ومن حيث يستبعد الفنُّ الحكمَ، وبخاصّة الفنُّ الذي يُقذَف ويُطْعَن عليه بأنّه عدميٌّ، فإنّه يقول إنّ كلّ شيء ليس لا شيئا. ولو لا هذا لكان كلُّ ما يمكن أن يكون، شاحبا، بلا لون، وسَواء. فلا يسقط نورٌ على البشر والأشياء، لا ينعكس فيه تعالٍ مّا. في مقاومة العالَم الاستهلاكيّ للتبادل، لا يمكن أن تُستهلك مقاومةُ العين التي لا تريد أن تنعدم ألوانُ العالَم. ما يتأبّى في الظاهر هو ما يعرى من الظاهر.

١٢
أنْ تتفكَّر الجدليّةُ نفسَها

لا بدّ من التساؤل عمّا إذا كانت الميتافيزيقا بما هي علمٌ بالمطلق، ممكنةً من دون بناءِ علم مطلق، من دون تلك المثاليّة التي تُعير الفصلَ الأخير من فنومينولوجيا هيغل، عنوانَه. أوَ لا يقول ضرورةً، مَن يعالج المطلق، إنّ العضو المفكِّر الذي يتحكّم فيه، هو من ثمّ تحديدا، المطلق؟ ومن جانب آخر، الجدليّةُ التي لن تعدل بالتبسيطِ، في مرورها إلى ميتافيزيقا، الجدليّةَ، أوَ لن يُعوزَها مفهومُها الصارم في السالبيّة؟ فالجدليّةُ بما هي المفهوم الشامل للعلم السلبيّ، لن ترغب في أن يجاورَها أيُّ شيء آخر؛ وحتّى بما هي سلبيّةٌ، فإنّها ما تنفكّ تجرّ معها أمرَ الاستبعادِ الذي يتأتّى من الجدليّة الموجبة، من المنظومة. سيتعيّن عليها طبقا لهذا الاستدلال، أن تنفي الوعيَ اللاجدليّ بصفته متناهيا خطّاء. ولقد منعت في مجمل تشكّلاتها التاريخيّة، الخروجَ عنها. فهي شاءت أم أبت، قد كانت مفهوميًّا، توسيطا بين الفكر اللامشروط والفكر المتناهي؛ وهذا ما جعل من الثيولوجيا عدوّا لها لم يزل يُبغضها. ومع

أنّها تتفكّر المطلقَ، فإنّه يبقى من جهة أنّه موسوطٌ بها، خاضعا للتفكير المشروط. إذا كان المطلق الهيغليّ دَنْيَنَةً للألوهيّة، فإنّه بالتحديد، دنينتُها؛ وبما هو الجملةُ الشاملةُ للفكر، بقي ذا المطلقُ مكبَّلا بأنموذج الفكر الإنسانيّ المتناهي. لكن، إذا حاول الفكر عن وعيٍ غيرِ منقوص في هذا المضمارِ، أن يتعدّى نفسَه على نحوِ أنّه يشير إلى الغير بصفته ما لا يتقايس وإيّاه إطلاقا، والحال أنّه مع هذا، يتفكّرُه، فإنّه لا يجد ملاذا إلاّ في التقليد الدغمائيّ. ففي مثل هذا الفكر، يكون التفكير أجنبيًا عن مغزاه، غيرَ مؤتلِفٍ، ومقضيًّا عليه من جديد، بحقيقة مضاعَفةٍ لن تلتئم مع فكرة الحقّ. ومن ثمّ، الميتافيزيقا موقوفةٌ على معرفةِ هل يمكن الخروج من هذه المعاياة من دون غشّ ولا خديعة. لهذا، لا بدّ للجدليّة بما هي في آنٍ، استنساخٌ لسياق العمى الكونيّ ونقدٌ له، أن تنقلب أيضا، ضدّ نفسها في حركة أخيرة. فنقدُ كلّ جزئيّ يضع نفسه مطلَقا، هو نقد لظلّ الإطلاقويّة منعكسا عليها، ولكونها هي أيضا في مقابل طبْعها، يجب أن تبقى في وسَط المفهوم. ذلك أنّ النقد يقوّض دعوى التطابق من حيث يُكرمُها امتحانا وتفحُّصا. لذا، لا يتعدّى هذه الدعوى قيدَ أنملة. بيد أنّ هذه الدعوى تطبع بما هي دائرةٌ سحريّةٌ، الجدليّةَ بظاهرِ علمٍ مطلق. والتفكّر الذاتيُّ للجدليّة هو الذي يمحو هذا الظاهر، من جهة أنّ الجدليّةَ هي تحديدا، سلبٌ للسلب لا يصُبّ في إيجابيّ. فالجدليّة هي الوعي الذاتيّ لسياق العمى الموضوعيّ الذي ما زالت لم تتخلّص منه. وهدفها الموضوعيُّ هو أن تروغَ عنه من الداخل. أمّا القدرة على الروْغ فتتعزّز عندها إذ تتأتّى من سياق المحايثة؛ وسيتعيّن مرّة أخرى أن نطبّق عليها كلماتِ هيغل حين يقول إنّ الجدليّة تمتصّ قوّةَ الخصم فتقلبُها ضدّه؛ وليس هذا في الفرديّ جدليًّا وحسب، بل ختاما، في الكلّ أيضا. فهي تدرك بأدوات المنطق، طابعه القهّارَ آملةً في أن يلين جانبُه. ذلك أنّ هذا القهر هو نفسُه الظاهرُ الميثيُّ، التطابقُ

القسْريّ. لكنْ سيكون المطلق كما تتمثّله الميتافيزيقا، اللامتطابقَ الذي لن ينجمُ إلاّ بعد زوال قهر التطابق. فمن دون أطروحة التطابق، لا تكون الجدليّةُ الكلَّ؛ ولكن ليس خطيئةً جذريّةً بالنسبة إلى الجدليّة، أنْ تتخلّى إذّاك في خطوةٍ جدليّةٍ بعينها، عن هذه الأطروحة. وإنّه لمن قوامِ تعيين جدليّةٍ سلبيّةٍ ألاّ تقوم بحيالها كما لو كانت كُلاّ شاملا؛ فهذا هو تشكّلُ الأمل عندها. لقد كان كنط سجّل شيئا من ذلك في نظريّة الشيء في ذاته الترنسندنتاليّ بعيدا عن إواليّات المطابقة. وبقدر ما كان نقد أخلافه لهذه النظريّة صارما، كانوا قد عزّزوا الطوق الآسِرَ بمثْل تلك الكيفيّة الرِجعيّة التي للبرجوازيّة الما بعد ثوريّة في مجملها: فهُمُ قد أقنموا القهرَ نفسَه مطلَقا. والحقُّ أنّ كنط كان من جانبه، قد تصوّر الشيءَ في ذاته ماهيّةً معقولةً، والتعاليَ لامتطابقا، ولكنّه ساواه بالذات المطلقة، ومن ثَمّ خنع من جديد، لمبدإ التطابق. فمسار المعرفة الذي يُفترَض أنّه يقترب مُناحاةً من الشيء المتعالي إنّما يدفعه أمامَه إن جازت العبارة، ويُبعدُه عن الوعي. وعليه، أشكال كُنه المطلق بالمطابقة إنّما تنقُله إلى الانسان الذي يصدر عنه مبدأُ المطابقة؛ فهي إناسِيّاتٌ تشبيهيّةٌ كما تقرّ هي بذلك أحيانا، وكما عابَها الفكرُ التنويريُّ في كلّ مرّة. لذلك، المطلق الذي يدنو منه الفكرُ، يتبدّد أمامَه: فإنّما دنوُّه سرابٌ. لكنّ الإلغاءَ الناجح لكلّ إناسيّة تشبيهيّةٍ، إلغاءً سيزولُ معه سياقُ العمى، إنّما يتزامن في نهاية المطاف وعلى الأرجح، مع هذا السياق، مع التطابق المطلق. إنّ نفي السرّ بأن تُطرح منه قطَع قطعةً من بعد قطعةٍ، لا يحلّ السرَّ. فهو بالأحرى، يقتصُّ متلاعبًا، من الهيمنة على الطبيعة طاعنا فيها بالكذب من حيث عوزُ قوّتها. ولا يُبقي التنوير إن جازت العبارةُ، على أيّ شيء من مغزى الحقيقة الميتافيزيقيّ، لا شيء تقريبا(*) كما يرد في محاضرةٍ

(*) وردت بالفرنسيّة: presque rien

عن الموسيقى أُلقيت مؤخَّرا. فما ينأى يدِقُّ أكثر فأكثر، كما بيّن ذلك غوته في أمثولة العُلبة في ميلوزينا الجديدة: حدٌّ أقصى ما ينفكّ يتناءى ويختفي؛ هي ذي العلّةُ النقديّةُ-المعرفيّةُ والتاريخيّة-الفلسفيّة التي تجعل الميتافيزيقا تهاجر إلى الميكرولوجيا. فهذه هي محلُّ الميتافيزيقا ملاذا وهربا من الميتافيزيقا الشاملة. فما من مطلق لا يعبَّر عنه في الموادّ ومقولات المحايثة، من دون أن تؤلَّه المحايثةُ لا في مشروطيّتها ولا في مفهومها الشامل. ومن ثمّ، لا تكون الميتافيزيقا طبقا لمفهومها، ممكنةً باعتبارها ترابطا استنباطيًّا للأحكام حول الكائن. وليس يمكن أيضا أن تُتفكَّر على منوالِ متنوّعٍ بإطلاقٍ سيكون تحدّيا مرعبا للتفكير. لذلك، لن تكون الميتافيزيقا ممكنةً إلاّ بصفتها كوكَبةً مقروءَةً عن الكائن. فهي ستلتقط من الكائن موادَّ من دونها لن تكون، ولكنّها لن تستجْليَ كَيان عناصر هذه الموادّ، بل ستخرجُها في تشكُّل تتكتَّل فيه العناصرُ كتابةً. في هذا، لا بدّ لها أن تفهَم الابتغاءَ. أنّ الابتغاءَ هو الأبُ السيّءُ للفكر، فهذا ما يكوّن منذ كزينوفانْ، طَرحا من الأطاريح العامّة للتنوير الأوروبيّ، وما يزال يصدُق بلا تخفيفٍ، حيالَ محاولات الاستصلاح الأنطولوجيّ. لكنّ التفكير الذي هو نفسُه مسلَكٌ ونهجٌ، ينطوي في حدّ ذاته، على حاجة، وفي المقام الأوّل، ضرورةٍ حيويّة. فالتفكير يكون انطلاقا من الحاجة، حتّى حيث تُرفَض أضغاثُ الأماني(*). أمّا محرّك الحاجة فهو الجَهدُ الذي يتضمّن التفكيرَ بصفته فعلا. لذا، ليس غرضُ النقد الحاجةَ ضمن التفكير، بل العلاقة بين كليهما. إلاّ أنّ الحاجةَ ضمن التفكير تنزع إلى أن يكون فعلُ تفكير. فهي تقتضي سلبَها بواسطة التفكير، ولا بدّ أن تزول في التفكير، إذا كان يُفترض أن تشبَع فعليّا، فتدوم في هذا السلب، وتذودُ في أبطَن خليّةٍ للفكرة عمّا لا يماثلها.

(*) وردت بالإنجليزيّة: wishful thinking

سيكون لأدقّ الملامح وَسطَ العالَم، وزنُها المعتبر بالنسبة إلى المطلق، لأنّ النظرةَ الميكرولوجيّة تكسّر طبقا لعيار المفهوم الأعلى الذي يُدرِج، قشورَ ما يبقى مفرَدا لا حيلةَ له، وتفرْقع هويّتَه، خدعةَ أنّه سيكون مجرّدَ نسخة. ومثلُ ذا التفكير هو سندٌ للميتافيزيقا لحظةَ انْهيارِها.

لائحة الهوامش

[ليكن في علم القارئ(ة) أنّ طبعات المصادر ونشراتها التي اعتمدها المترجم في غضون النصّ (عودة إلى الترجمات العربيّة مع بعض التعديل في غالب الأحيان)، واجتهادا في تعريب بعض المواضع (هيغل بخاصّة)، ليست هي التي يعتمدها أدرنو في لائحة الهوامش التالية]

مقدّمة

(١) أنظر: كنط، **نقد العقل المحض** - *Kritik der reinen Vernunft*، الطبعة الثانية، WW، III، النشرة الأكاديميّة (الفصل الثالث من نظريّة المنهج الترنسندنتاليّة).

(٢) أنظر: ف. أ. ترانِدِلِنبورغْ، **مباحث منطقيّة** - *Logische Untersuchungen*، المجلّد الأوّل، لايبتسيش، ١٨٧٠، ص. ٤٣ وما بعدها، ١٦٧ وما بعدها.

(٣) أنظر: بنيديتّو كروتشه، **الباقي والمندثر في فلسفة هيغل** - *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*، ترجمة ن. بوشْلرْ، هايدلبرغ، ١٩٠٩، ص. ٦٦، ٦٨، ٧٢، ٨٢ وما بعدها.

(٤) أنظر: هيغل، **الأعمال الكاملة** - **WW**، المجلّد الرابع، ص. ٧٨. (يُستشهَد ههنا بنشرة هرمان كلوغنرْ، شتوتغارت، منذ ١٩٢٧، ما عدا 'العقل ضمن التاريخ' الذي يُعتمَد في طبعة دار ماينِرْ).

(٥) أنظر: تيودور ف. أدرنو، **في ميتا نقد نظريّة المعرفة**، شتوتغارت، ١٩٥٦، برمّته.

(٦) هيغل، **WW**، المجلّد السادس، **موسوعة هايدلبرغ**، ص. ٢٨.

(٧) كنط، **نقد العقل المحض**، الطبعة الأولى، الأعمال الكاملة - **WW**، المجلّد الرابع، النشرة الأكاديميّة، ص. ١١.

(٨) فالتر بنيامين، **الرسائل** - *Briefe*، المجلّد الثاني، فرانكفورت، ١٩٦٦، ص. ٦٨٦.

(٩) أنظر: كارل ماركس، **رأس المال** - *Das Kapital*، I، برلين، ١٩٥٥، ص. ٦٢١ وما بعدها. كارل ماركس/فريدريش إنغلس، **بيانٌ شيوعيٌّ** - *Kommunistisches Manifest*، شتوتغارت، ١٩٥٣، ص. ١٠.

(١٠) كنط، **نقد العقل المحض**، الطبعة الثانية، النشرة الأكاديميّة، ص. ١٠٩.

(١١) أنظر: إد. تسلرْ، **فلسفة اليونان** - *Die Philosophie der Griechen*، ٢. ١، توبنغن، ١٨٥٩، ص. ٣٩٠.

(١٢) المرجع نفسه، ص. ٢٦٥.

(١٣) هيغل، **WW**، المجلّد الرابع، ص. ٤٠٢.

(١٤) **WW**، المجلّد الثامن، ص. ٢١٧.

(١٥) أنظر: **WW**، المجلّد الرابع، ص. ٢٩١ والتي تليها.

(١٦) أنظر: تيودور ف. أدرنو، «أطروحات حول التقليد - Thesen über Tradition»، ضمن: *Insel Almanach aud das Jahr 1966*، فرانكفورت، ١٩٦٥، ص. ٢١ وما بعدها.

القسم الأوّل. في علاقة بالأنطولوجيا

I. في الحاجة الأنطولوجيّة

(١) مارتن هيدغير، **تجريبا للتفكير** - *Aus der Erfahrung des Denkens*، بفولّنغن، ١٩٥٤، ص. ٧.

(٢) أنظر: هيدغر، **في ماهيّة العلّة** - *Vom Wesen des Grundes*، فرانكفورت على الماين، ١٩٤٩، ص. ١٤.

(٣) هيدغر، **نظريّة أفلاطون في الحقيقة** - *Platons Lehre von der Wahrheit*، الطبعة الثانية، بِرْنْ، ١٩٥٤، ص. ٧٦.

(٤) كارل هاينس هاغْ، **نقد الأنطولوجيا المحدَثة** - *Kritik der neueren Ontologie*، شتوتغارت، ١٩٦٠، ص. ٧٣.

(٥) أنظر: هيدغر، **ماذا يعني التفكير؟** - *Was heisst Denken ?*، توبنغن، ١٩٥٤، ص. ٥٧.

(٦) أنظر: المصدر نفسه، ص. ٧٢ وما بعدها.

(٧) كنط، **نقد العقل المحض**، النشرة الأكاديميّة، **WW**، **IV**، ص. ٢٣٣.

(٨) هيدغر، **مدخل إلى الميتافيزيقا** – *Einführung in die Metaphysik*، توبنغن، ١٩٥٨، ص. ٣١.

(٩) نيتشه، **الأعمال الكاملة** – *Gesammelte Werke*، مونشن، ١٩١٤، المجلّد الثاني عشر، ص. ١٨٢، الشذرة ١٩٣.

(١٠) أنظر: هيدغر، **رُدُوبٌ** – *Holzwege*، فرانكفورت على الماين، ١٩٥٠، ص. ١٢١ وما بعدها.

(١١) أنظر: هيدغر، **الكينونة والزمان** – *Sein und Zeit*، الطبعة السادسة، توبنغن، ١٩٤٩، ص. ٢٧.

(١٢) هيدغر، **نظريّة أفلاطون في الحقيقة**، مصدر مذكور، ص. ١١٩.

(١٣) أنظر: تيودور ف. أدرنو، **في ميتا نقد نظريّة المعرفة**، شتوتغارت، ١٩٥٦، ص. ١٦٨.

(١٤) هيدغر، **نظريّة أفلاطون في الحقيقة**، ص. ١١٩.

(١٥) أنظر: هيدغر، **الكينونة والزمان**، مصدر مذكور، ص. ٣٥.

(١٦) أنظر: أدرنو، مصدر مذكور، ص. ١٣٥ وما بعدها.

(١٧) هيدغر، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، ص. ١٥٥.

(١٨) أنظر: المصدر نفسه، ص. ١٥٤.

(١٩) أنظر: تيودور ف. أدرنو، **ثلاث دراسات في هيغل** – *Drei Studien zu Hegel*، فرانكفورت، ١٩٦٣، ص. ١٢٧ وما بعدها.

(٢٠) هيدغر، **الهويّةُ والفرْق** – *Identität und Differenz*، الطبعة الثانية، بفولّنغنْ، ١٩٥٧، ص. ٤٧.

(٢١) هيدغر، **نظريّةُ أفلاطون في الحقيقة**، ص. ٨٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص. ٧٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص. ٨٤.

(٢٤) هيدغر، **في ماهيّة العلّة**، مصدر مذكور، ص. ٤٢ وص. ٤٧.

(٢٥) كنط، **نقد العقل المحض**، مصدر مذكور، ص. ٩٥.

(٢٦) أنظر: أدولف لوز، **المصنَّفات الكاملة** – *Sämtliche Schriften*، المجلّد الأوّل، فيينا-مونشن، ١٩٦٢، ص. ٢٧٨.

II. الكينونة والوجود

(١) [فقدان الهالة]: طوّره وبسطّه فالتر بنيامين، **المصنّفات** – *Schriften*، المجلّد الأوّل، فرانكفورت، ١٩٥٥، ص. ٣٦٦ وما بعدها؛ وص. ٤٢٦ وما بعدها.

(٢) أنظر: ماكس هوركهايْمر وتيودور ف. أدرنو، **جدليّة التنوير** - *Dialektik der Aufklärung*، أمستردام، ١٩٤٧، ص. ٢٦.

(٣) هولدرلين، **الأعمال الكاملة - WW**، المجلّد الثاني، تحرير فردريش بايسْنِرْ، شتوتغارت، ١٩٥٣، ص. ١٩٠.

(٤) أنظر: هرمان شِفِنْهويْزِرْ، دراسات حول نظريّة هيدغر في اللغة - Studien über Heideggersche Sprachthoerie، ضمن: *Archiv für Philosophie*، العدد السابع، ١٩٥٧، ص. ٣٠٤.

(٥) هيدغر، **الكينونة والزمان**، الطبعة السادية، توبنغن، ١٩٤٩، ص. ١١.

(٦) أنظر: **جدليّة سلبيّة**، ص. ١٠٩.

(٧) كارل هاينس هاغ، **تاريخ الأنطولوجيا المحدثة**، مرجع مذكور، ص. ٧١.

(٨) هيدغر، **الكينونة والزمان**، مصدر مذكر، ص. ٤٢.

(٩) هيدغر، **نظريّة أفلاطون في الحقيقة**، مصدر مذكور، ص. ٦٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص. ٧٠.

(١١) المصدر نفسه، ص. ٦٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص. ٧٥.

(١٣) هيغل، **WW**، ٤، ص. ١١٠.

(١٤) أنظر في هذا الصدد: فرنر بيكِرْ، **جدليّة الأسّ والمؤسَّس في علم المنطق لهيغل** - *Dialektik von Grund und Begründetem in Hegels Wissenschaft der Logik*، رسالة فرانكفورتيّة، ١٩٦٤، ص. ٧٣.

(١٥) أنظر: ألفريد شميت، مفهوم الطبيعة في نظريّة ماركس، **مساهماتٌ فرانكفورتيّة في السوسيولوجيا**، المجلّد ١١، فرانكفورت، ١٩٦٢، ص. ٢٢ وما بعدها.

(١٦) كارل ياسبرس، **فلسفة** - *Philosophie*، برلين-غوتْنغن-هايدلبرغ، ١٩٥٦، المجلّد الأوّل، ص. XX.

(١٧) المصدر نفسه، ص. ٤.

(١٨) أنظر: المصدر نفسه، ص. XXIII، وهيدغر: **في الإنسانويّة** - *Über den Humanismus*، فرانكفورت على الماين، ١٩٤٩، ص. ١٧.

(١٩) هيدغر، **الكينونة والزمان**، مصدر مذكور، ص. ١٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص. ١٣.

(٢١) ياسبرس، **فلسفة**، مصدر مذكور، ص. ٢٦٤.

القسم الثاني: جدليّة سلبيّةٌ. مفهوما ومقولاتٍ

(١) أنظر: تيودور ف. أدرنو، **في ميتا نقد نظريّة المعرفة**، ص. ٩٧.
(٢) أنظر: «روح العالَم وتاريخ الطبيعة» برمّته.
(٣) هيغل، **WW**، ٤، مصدر مذكور، ص. ٥٤٣.
(٤) المصدر نفسه، ص. ٩٨ وما بعدها.
(٥) المصدر نفسه، ص. ٥٤٣.
(٦) أنظر: فالتر بنيامين، **أصل الدراما الألمانيّة** - *Ursprung des deutschen Trauerspiels*، فرانكفورت، ١٩٦٣، ص. ٣٠.
(٧) ماكس فيبر، **المقالات الكاملة في سوسيولوجيا الدين** - *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*، المجلّد الأوّل، توبنغن، ١٩٤٧، ص. ٣٠.
(٨) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٩) أنظر: المصدر نفسه، ص. ٤ وما بعدها.
(١٠) أنظر: ماركس، **نقد برنامج غوتا** - *Kritik des Ghotaer Programm*، اختيار وتقديم فرانس بوركِناوْ، فرانكفورت على الماين، ١٩٥٦، ص. ١٩٩ وما بعدها.
(١١) ألفريد شميت، مرجع مطور، ص. ٢١.
(١٢) أنظر: كنط، **نقد العقل المحض**، النشرة الأكاديميّة، **WW**، III، برلين، ١٩١١، ص. ٩٣.
(١٣) أنظر: بنيامين، **أناس ألمان. سلسلة رسائل** - *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen*، فرانكفورت، ١٩٦٢، تذييل تيودور ف.. أدرنو، ص. ١٢٨.
(١٤) أنظر: ماركس، **رأس المال** - *Das Kapital*، المجلّد الأوّل، برلين، ١٩٥٥، ص. ٥١٤.
(١٥) بنيامين، **كتاب الممَرّات** - *Passagenarbeit*، مخطوط K، Bl، ٦.

القسم الثالث: نماذج

I. الحريّة

(١) أرسطوطاليس، **الميتافيزيقا**، كتاب الألف الكبرى، ٩٨٣ب.
(٢) كنط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** - *Grundlegung zur Metaphysik der*

Sitten، WW، IV، النشرة الأكاديميّة، ص. ٤٣٢.

(٣) أنظر: ماكس هوركهايكر وتيودور ف. أدرنو، **جدليّة التنوير** – *Dialektik der Aufklärung*، أمستردام، ١٩٤٧، ص. ١٠٦.

(٤) كنط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مصدر مذكور، ص. ٤٥٤ وما يليها.

(٥) المصدر نفسه، ص. ٤٥٤.

(٦) كنط، **نقد العقل العمليّ** – *Kritik der praktischen Vernunft*، WW، V، النشرة الأكاديميّة، ص. ٣٠.

(٧) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٨) المصدر نفسه، ص. ٣٧.

(٩) كنط، **نقد العقل المحض** – *Kritik der reinen Vernunft*، الطبعة الثانية، ص. ٩٧. – لقد نقد هيغل هو أيضا بشكل جذريّ، في مواضع شتّى، وبخاصّة في تاريخ الفلسفة، الاستعمال الفلسفيّ لضرب الأمثلة.

(١٠) كنط، **نقد العقل العمليّ**، مصدر مذكور، ص. ٥٦ وما يليها.

(١١) كنط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مصدر مذكور، ص. ٤٧٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص. ٤٤٦.

(١٣) كنط، **نقد العقل العمليّ**، مصدر مذكور، ص. ٥٩.

(١٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(١٥) كنط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مصدر مذكور، ص. ٤٤٨.

(١٦) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(١٧) كنط، **نقد العقل العمليّ**، مصدر مذكور، ص. ٨٠.

(١٨) أنظر: فالتر بنيامين، **المصنَّفات** – *Schriften*، I، فرانكفورت على الماين، ١٩٥٥، ص. ٣٦ وما بعدها.

(١٩) كنط، **نقد العقل العمليّ**، مصدر مذكور، ص. ٦.

(٢٠) كنط، **نقد العقل المحض**، مصدر مذكور، ص. ٣١١.

(٢١) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢٢) المصدر نفسه، ص. ٣٠٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص. ٣١٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص. ٣٠٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص. ٣١١.

(٢٦) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢٧) كنط، **نقد العقل العمليّ**، مصدر مذكور، ص. ٩٥.

(٢٨) كنط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مصدر مذكور، ص. ٤٥١.

(٢٩) أنظر أعلاه الهامش ١٩، **جدليّة سلبيّة**، ص. ٣١٩.

(٣٠) كنط، **نقد العقل العمليّ**، مصدر مذكور، ص.٦٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص. ١١٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص. ٩٩.

(٣٣) كنط، **نقد العقل الحض**، مصدر مذكور، ص. ٣٠٩.

(٣٤) كنط، **نقد العقل العمليّ**، مصدر مذكور، ص. ٨٩.

(٣٥) المصدر نفسه، ص. ٢٤.

(٣٦) المصدر نفسه، ص. ٢٢.

(٣٧) كنط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مصدر مذكور، ص. ٤٢٩.

(٣٨) كنط، **فكرةٌ في تاريخ كونيّ من منظور كوسموبوليتيّ** - *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in welbürgermicher Absicht*، WW، VIII، النشرة الأكاديميّة، ص. ٢٠ وما يليها.

(٣٩) كنط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مصدر مذكور، ص. ٤٣٠.

(٤٠) المصدر نفسه، ص. ٤٤٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص. ٤٦٢.

(٤٢) كنط، **نقد العقل العمليّ**، مصدر مذكور، ص. ٣٦.

(٤٣) المصدر نفسه، ص. ٦٢ وما يليها.

(٤٤) المصدر نفسه، ص. ٣٤ وما يليها.

(٤٥) المصدر نفسه، ص. ٩٢ وما يليها.

(٤٦) المصدر نفسه، ص. ١١٨؛ أنظر أيضا: هوركهايمر وأدرنو، **جدليّة التنوير**، مصدر مذكور، ص. ١٢٣ وما بعدها.

(٤٧) كنط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مصدر مذكور، ص. ٤٥٩.

(٤٨) كنط، **نقد العقل العمليّ**، مصدر مذكور، ص. ٣١؛ وفي هذا الصدد: هوركهايمر وأدرنو، مصدر مذكور، ص. ١١٤.

(٤٩) ساندور فيوينتشي، **لبِناتٌ للتحليل النفسانيّ** - *Bausteine zur Psychoanalyse*، بِرنْ، ١٩٣٩، المجلّد الثالث، ص. ٣٩٤ وما يليها.

(٥٠) المرجع نفسه، ص. ٣٩٨.

(٥١) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(٥٢) المرجع نفسه، ص. ٤٣٥.

(٥٣) كنط، **نقد العقل العمليّ**، مصدر مذكور، ص. ٤٨.

(٥٤) المصدر نفسه، ص. ٦٧.
(٥٥) المصدر نفسه، ص. ٦٨.
(٥٦) المصدر نفسه، ص. ٧٢.
(٥٧) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٥٨) المصدر نفسه، ص. ٩٩.
(٥٩) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٦٠) المصدر نفسه، ص. ٩٩ وما يليها.
(٦١) المصدر نفسه، ص. ٨٧.
(٦٢) أنظر: بنيامين، مصدر مذكور، ص. ٣٦ وما بعدها.
(٦٣) أنظر: كنط، **نقد العقل العمليّ**، مصدر مذكور، ص. ٧٦.

II. روح العالَم وتاريخ الطبيعة

(١) كارل ماركس/فردريش إنغلس، **العائلة المقدَّسة** – *Die heilige Familie*، برلين، ١٩٥٣، ص. ٢١١.
(٢) كارل ماركس، **رأس المال**، المجلّد الأوّل، مصدر مذكور، ص. ٦٢١ وما يليها.
(٣) المصدر نفسه، ص. ٦٢١.
(٤) هيغل، **WW**، ٧، مصدر مذكور، ص. ٢٨ وما يليها.
(٥) أنظر: فالتر بنيامين، **مصنَّفات**، مصدر مذكور، ص. ٤٩٤ وما بعدها.
(٦) هيغل، **العقل ضمن التاريخ** – *Die Vernunft in der Geschichte*، الطبعة الخامسة، هامبورغ، ١٩٥٥، ص. ٦٠.
(٧) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٨) المصدر نفسه، ص. ٤٨.
(٩) هيغل، **WW**، ٧، مصدر مذكور، ص. ٢٣٠.
(١٠) هيغل، **العقل ضمن التاريخ**، مصدر مذكور، ص. ٧٧.
(١١) المصدر نفسه، ص. ٧٨.
(١٢) المصدر نفسه، ص. ١١٥.
(١٣) المصدر نفسه، ص. ٦٠.
(١٤) المصدر نفسه، ص. ٩٥.
(١٥) المصدر نفسه، ص. ٦٠.
(١٦) هيغل، **WW**، ٥، مصدر مذكور، ص. ٤٣ وما يليها.

(١٧) هيغل، **العقل ضمن التاريخ**، مصدر مذكور، ص. ٥٩ وما يليها.
(١٨) المصدر نفسه، ١٠٥.
(١٩) أنظر: **جدليّة سلبيّة**، بخاصّة كامل موضع 'الكينونة والوجود'.
(٢٠) هيغل، **WW**، ٧، مصدر مذكور، ص. ٢٣١.
(٢١) المصدر نفسه، ص. ٣٢ وما بعدها.
(٢٢) كارل ماركس، **أصول نقد الاقتصاد السياسيّ** - *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*، برلين، ١٩٥٣، ص. ٧٣ وما يليها.
(٢٣) المصدر نفسه، ص. ٧٦.
(٢٤) هيغل، **WW**، ٧، مصدر مذكور، ص. ٣٣٦.
(٢٥) المصدر نفسه، ص. ٢٦٨ وما يليها.
(٢٦) أنظر: المصدر نفسه، ص. ٢٣٥.
(٢٧) المصدر نفسه، ص. ٣٢٩.
(٢٨) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٢٩) هيغل، **العقل ضمن التاريخ**، مصدر مذكور، ص. ١١١.
(٣٠) أنظر: أوسكار نغتْ، **الروابط البنيويّة بين نظريّتيْ المجتمع عند كونت وهيغل** - *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegel*، مساهمات فرانكفورتيّة في السوسيولوجيا، المجلّد الرابع عشر، فرانكفورت على المايْن، ١٩٦٤، ص. ٤٩.
(٣١) هيغل، **العقل ضمن التاريخ**، مصدر مذكور، ص. ٧٢.
(٣٢) المصدر نفسه، ص. ٦٧.
(٣٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٣٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٣٥) المصدر نفسه، ص. ٩٥.
(٣٦) المصدر نفسه، ص. ٧٣
(٣٧) المصدر نفسه، ص. ٩٥.
(٣٨) أنظر، بنيامين، **مصنّفات** - *Schriften*، II، فرانكفورت على المايْن، ١٩٥٥، ص. ١٩٧.
(٣٩) هيغل، **WW**، ٧، مصدر مذكور، ص. ٢٣٤
(٤٠) هيغل، **العقل ضمن التاريخ**، مصدر مذكور، ص. ١١٥.
(٤١) أنظر: تيودور ف. أدرنو، **مقالة حول فاغنر** - *Versuch über Wagner*، برلين وفرانكفورت على الماين، ١٩٥٢، ص. ١٩٥.

(٤٢) أنظر: إميل دوركايم، **قواعد المنهج السوسيولوجيّ** - *Les règles de la méthode sociologique*، الطبعة الثالثة عشر، باريس ١٩٥٦، ص. ١٠٠؛ وقارن في هذا الصدد: أدرنو، تلويح حول الموضوعيّة العلميّة-الاجتماعيّة، ضمن: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*، ١٧، ١٩٦٥، الكرّاس الثالث، ص. ٤١٦.

(٤٣) أنظر، دوركايم، **قواعد**، مصدر مذكور، ص. ١٠٤.

(٤٤) أنظر: هربرت ماركوزه، نقدًا للمتْعانيّة - Zur Kritik des Hedonismus، ضمن: *Zeitschrift für Sozialforschung*، VII، باريس، ١٩٣٨، ص. ٥٥.

(٤٥) هيغل، **العقل ضمن التاريخ**، مصدر مذكور، ص. ٩٢.

(٤٦) أنظر: أدرنو، **ثلاث دراسات في هيغل**، مصدر مذكور، ص. ١٥٤

(٤٧) ماركس، **رأس المال**، المجلّد الأوّل، مصدر مذكور، استهلال الطبعة الأولى، ص. ٧.

(٤٨) ألفريد شميت، **مفهوم الطبيعة في نظريّة ماركس**، مرجع مذكور، ص. ١٥.

(٤٩) ماركس، **رأس المال**، مصدر مذكور، ص. ٦٥٢.

(٥٠) ماركس، **أصول نقد الاقتصاد السياسيّ**، مصدر مذكور، ص. ١١١.

(٥١) هيغل، **WW**، ٧، مصدر مذكور، ص. ٣٧٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص. ٤٣٤.

(٥٣) المصدر نفسه، ص. ٥٠.

(٥٤) أنظر، غيورغْ لوكاتش، **نظريّة الرواية** - *Die Theorie des Romans*، برلين، ١٩٢٠، ص. ٥٤ وما بعدها.

(٥٥) ماركس، **الإيديولوجيا الألمانية**، ضمن: MEGA، القسم I، المجلّد الخامس، برلين، ١٩٣٢، ص. ٥٦٧.

(٥٦) أدرنو، **فكرة تاريخ الطبيعة** - *Die Idee der Naturgeschichte*، محاضرةٌ في فرع جمعيّة كنط بفرانكفورت، يوليو ١٩٣٢.

(٥٧) بنيامين، **أصل الدراما الألمانيّة**، مصدر مذكر، ص. ١٩٩.

(٥٨) المصدر نفسه، ص. ١٩٧.

III. تأمّلات في الميتافيزيقا

(١) أنظر: هيانريش ريغيوس، **غسَق** - *Dämmerung*، زوريخ، ١٩٣٤، ص. ٦٩.

(٢) كنط، **نقد العقل المحض**، نشرة الأكاديميّة، مصدر مذكور، ص. ٣١٣.

الفهرس

القسم الأوّل
في علاقةٍ بالأنطولوجيا

القسم الثاني

جدليّةٌ سلبيّة. مفهومًا ومقولاتٍ

القسم الثالث

نمـاذج